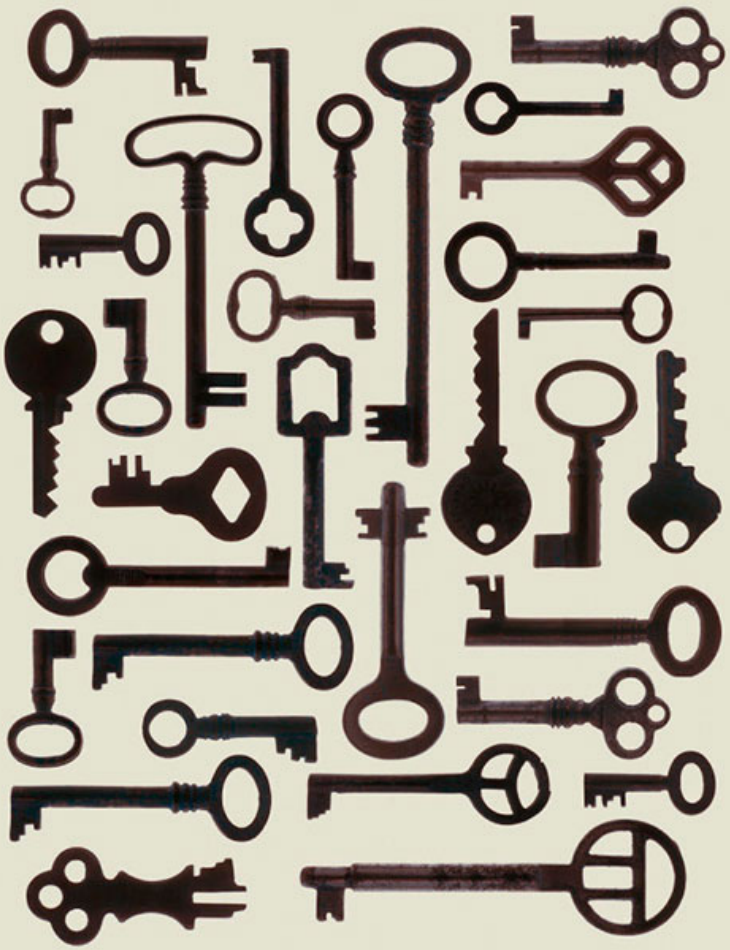
Javier Gomá Lanzón

Todo a mil

33 microensayos de filosofía mundana



Ortega y Gasset pidió al filósofo la cortesía de la claridad. Las circunstancias del momento presente, en continua transformación, añaden al requerimiento orteguiano otro segundo no menos acuciante: la brevedad. Quien auténticamente sabe algo, acierta a decirlo de forma luminosa y en breve espacio, por ejemplo mil palabras. Y este es el espíritu que anima a Javier Gomá en esta colección de ensayos, o microensayos, que se resume así en su título: *Todo a mil*.

El objetivo es, en un millar de palabras, introducir al lector en la almendra de la reflexión filosófica. Así, por ejemplo, alguno de estos microensayos se arriesgan a definir con precisión cuestiones normalmente difusas como la sabiduría frente a la inteligencia o la dignidad humana; hay unos que abogan por actitudes contracorriente, como los beneficios de estar sentado, el desdén hacia las novedades, las ventajas del chisme o la afirmación gozosa de nuestro tiempo; otros critican ideas recibidas tan asentadas como el prestigio de la transgresión, la noción tradicional de «vida privada», o la molesta tendencia a la sinceridad excesiva; otros más toman posición respecto a la responsabilidad de la crisis o el significado profundo de la paz social conquistada por el Estado de derecho; mientras otros, en fin, expresan la voz más personal del autor.

Con este libro, Javier Gomá da un paso más en su decidida voluntad de hacer una filosofía mundana, abierta a todos, y ofrece así la mejor introducción posible, en mil palabras, a los más serios y perennes problemas filosóficos.

Javier Gomá Lanzón

Todo a mil

33 microensayos de filosofía mundana

ePub r1.0
Titivillus 28.06.18

Javier Gomá Lanzón, 2012

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

El rotar de las estaciones

Hubo un tiempo, al terminar mis estudios de filología clásica, extraviado en esa tierra de nadie entre la universidad y la profesión, en que si alguien me preguntaba de buena fe a qué me dedicaba necesitaba varios minutos para balbucir, entre zozobras, alguna mínima razón de mi vida. Mezclaba confusamente realidad y deseo para sugerir una posición en el mundo que estaba lejos de disfrutar. Yo era consciente de que tantas explicaciones eran un mal síntoma. Envidiaba la respetabilidad de mis amigos, la mayoría de los cuales estaban en condiciones de contestar a la pregunta con un simple «soy abogado», «soy ingeniero», «soy profesor» o incluso «soy artista», y ya está. Frente a ello, mis meandros interminables se me antojaban a mí mismo sospechosos. Al cabo de los años y con mucho esfuerzo, felizmente he conseguido compendiar mi vida profesional en cuatro o cinco palabras. ¡Qué placer! Con todo, de aquella época incierta he conservado una suspicacia insuperable hacia la prolijidad verbal.

Si hay alguna disciplina en que la hemorragia retórica y discursiva ha parecido a muchos disculpable es la filosofía. Al filósofo se le ha permitido tradicionalmente que se explaye por entender que la abstrusa materia que trabaja demanda largas y oscuras parrafadas. Ortega y Gasset pidió al filósofo la cortesía de la claridad. Si no sabes decirlo con conceptos luminosos, es que no lo sabes, arguye contra la plaga de los filósofos oscuros. Al requerimiento orteguiano de claridad las circunstancias del momento presente, en continua transformación, añaden otro segundo no menos acuciante: la brevedad. El mundo corre hoy muy deprisa, así que quien tenga algo que decir, que lo haga derechamente y con la mayor economía de tiempo. «Más vale quintaesencias que fárragos», escribió Baltasar Gracián y así concentró él mismo una gran verdad en cinco voces. Quien

auténticamente sabe algo, sabe también comunicarlo en breve espacio.

Breve espacio, por ejemplo mil palabras. La claridad es achaque personal mío de siempre, pero la brevedad vino en este caso venturosamente dada por el espacio establecido para mi colaboración en *Babelia*, suplemento literario de *El País*, donde, desde marzo de 2010, con la excepción de uno anterior, salieron todos los ensayos que ahora se reúnen, varios de los cuales, en virtud de un convenio entre ambos diarios, se publicaron también en *La Nación* de Argentina. En mil palabras había que decirlo todo, en mil palabras había que hablar sobre el todo de la vida humana, y hacerlo por añadidura de una forma que sedujera la inteligencia de lectores que, como se dice en la locuela castiza, «van a mil» por la vida. El espíritu que anima esta colección de ensayos se resume así en su título: *Todo a mil*.

O quizá debería hablar de microensayos. El pie forzado de la extensión lo tomé desde el principio como una oportunidad para testar mis ideas en ese gran salón mundano que son los lectores de un periódico. En otro lugar defendí que el designio de la filosofía contemporánea es hacerse mundana. Sin necesidad de repetir los argumentos entonces expuestos sobre la perentoria socialización del filósofo, me limito a recordar ahora la regla de verificación de las proposiciones teóricas que allí postulaba:

> Sería conveniente que, antes de lanzar una verdad al mundo, esta superase un previo «test de mundanidad». La verdad, además de racional, habría de demostrar también ser suficientemente razonable y esto quiere decir capaz de persuadir y de infundir veracidad a una comunidad de personas cultivadas y sensibles. Si uno cree tener una idea nueva, que pruebe a contarla en la sobremesa de una comida de negocios, en una reunión de amigos, en una celebración familiar, en una conferencia o en una entrevista periodística. Con este test se constataría si esos nuevos conceptos que ha discurrido son convertibles o no en moneda corriente de curso legal. Si, en las situaciones descritas, las ideas no transmiten emoción o no despiertan interés es que no son interesantes, y si no son interesantes es que, en último término, tampoco son verdaderas.[1]

Los artículos ensayísticos que, cada tres semanas, conforme al ritmo

acordado de mi colaboración, mandaba puntualmente al suplemento, sometiéndolos al juicio del lector común del periódico, los tomaba yo como el particular «test de mundanidad» con que debía contrastar mi pensamiento, nacido en el curso de solitarias e inflamadas meditaciones. El objetivo era, en un millar de palabras, introducir blanda y suavemente al lector culto y sensible pero no especializado en la almendra de la reflexión filosófica, sus materias y sus usos, sirviéndome para ello de un estilo más literario que técnico, rebozado, cuando la ocasión lo permitiera, de anécdotas cotidianas, de humor y de emoción poética. Y también, idealmente, intrigar a los estudiantes del colegio y de la universidad no iniciados en la filosofía ofreciéndoles un vehículo pedagógico que les trasladase con rapidez a ese universo de las ideas donde, bien mirado, toda velocidad sobra.

Así por ejemplo, algunos de estos microensayos se arriesgan a definir con precisión y a la vista de todos cuestiones normalmente difusas como la vocación literaria, la sabiduría frente a la inteligencia, la dignidad humana o la verdad del mito; hay otros que, o bien abogan por determinadas actitudes a contracorriente, como el occidentalismo, los beneficios de estar sentado, el desdén hacia las novedades, las ventajas del chisme o la afirmación gozosa de nuestro tiempo, o bien critican ideas recibidas tan asentadas como el prestigio de la transgresión, la noción tradicional de «vida privada», el predominio de las subjetividades excéntricas o la molesta tendencia a la sinceridad excesiva; otros más toman posición respecto al incierto futuro del sexo placentero, el carácter sagrado de la atención dada en préstamo, la total inexistencia de genios desconocidos, la responsabilidad de la crisis o el significado profundo de la paz social conquistada por el Estado de Derecho; mientras otros, en fin, expresan la voz más personal del autor, quien dice con énfasis que lo quiere todo en la vida sin renunciar a nada, se recrea en la mortalidad humana frente a los dioses inmortales, ahuyenta sus terrores infantiles para seguir disfrutando de su finitud, anticipa la imagen que dejará cuando muera, desmiente capciosos rumores o, sencillamente, contempla con delicia un atardecer.

Por vocación, soy un autor sistemático. No me refiero tanto a que pretenda crear un sistema al modo de Hegel sino al hecho de

que el puñado de ideas que, como lenguas de fuego, un día vislumbré a la sombra del tamarindo, las mismas que llevo más de treinta años cultivando con demorada delectación, las veo siempre anudadas, en su conexión mutua. Ocupado, absorbido como estaba por establecer y fijar por escrito esas solidaridades intelectuales, durante largos años me apliqué en exclusiva a la composición de libros, el único artefacto hasta hoy inventado capaz de soportar la polifonía de voces que es propia del sistema.

Pero, cuando en 2009 di a las prensas *Ejemplaridad pública*, el tercero de un plan de cuatro libros sobre el concepto de ejemplaridad, aunque dicho plan no estaba aún ejecutado en su totalidad, sí comparecía ya maduro en mi mente y me sentí por primera vez dueño de mi visión del mundo y, desde ese momento, abierto a nuevas formas de expresión y habilitado para dirigirme al público mayoritario. Sabía que, contra lo que es costumbre, yo solo podría pronunciar una palabra sensata sobre los aspectos concretos de la realidad cuando me hubiera formado una visión propia del conjunto, porque, en mi caso, lo general precede siempre a lo particular. Y en esas estaba cuando un buen día Goyo Rodríguez, subdirector de *El País* —instigado por Jesús Ruiz Mantilla, periodista, ensayista y novelista— me invitó muy oportunamente a iniciar la colaboración que he mencionado antes. Desde entonces pude ensayar periódicamente nuevos temas no tocados en mis libros o, cuando volvía sobre los ya trabajados en ellos, probar tonos, inflexiones o modulaciones diferentes, algo de lo que la rígida aproximación sistemática me obliga de ordinario a prescindir.

Desde que redacté el primero de los ensayos, pensé en este libro que ahora los reúne. Cada vez, elegía el tema y la tonalidad que quería darle pensando en el anterior ya publicado y en el posterior ya proyectado, anticipando así en mi mente la cadena que conformaría la secuencia del libro futuro y su deseable equilibrio final. Pero, a diferencia de un libro que sale al mercado de una vez en una fecha determinada, este apareció por entregas, como era corriente en las novelas decimonónicas, lo que me permitió tener en cuenta el momento de su aparición y los humores que de ordinario las estaciones del año producen en el lector y le predisponen, según creo, a una especial recepción de lo leído. Por fidelidad a esta segunda fuente de inspiración de los ensayos, real o imaginada,

Todo a mil los presenta agrupados cronológicamente por las estaciones en que vieron la luz.

Primavera, verano, otoño, invierno, otra vez primavera… El rotar de las estaciones nos recuerda que este mundo ofrece una pluralidad de escenarios pero también que el número de ellos no es infinito. La pluralidad en este caso no conduce a un relativismo incontrolable de situaciones en el que todo es posible porque, cuando la multiplicidad alcanza un cierto número todavía corto, empieza la repetición: la flor, el sol, la hoja seca, la nieve, otra vez la flor. Por debajo de la variación de las cosas se insinúa una continuidad, el eterno retorno de lo mismo. Los escenarios del mundo acaban repitiéndose y estas regularidades permiten las generalizaciones del pensamiento.

Pero, por otro lado, las estaciones en continua rotación nunca son idénticas para el hombre. Cuando, una mañana, la fragancia de las flores nos sorprende despertando nuestros sentidos, aletargados durante el frío invierno, nos decimos: «Ya está aquí otra vez». Una primavera más que se acumula a las anteriores. Y, sin embargo, nada es igual, porque quien ha mutado ha sido el hombre. El aroma de la flor es el mismo de la primavera anterior pero el hombre que percibe su esencia perfumada ha envejecido doce meses. En cada estación del año, el hombre es distinto porque ha avanzado unos pasos más en el camino de la vida.

Las estaciones rotan en la rueda de la naturaleza, los hombres avanzan en el camino de la vida. Estos ensayos desean ser un cruce entre rotación y camino. Quieren decir algo sobre la naturaleza inalterable del hombre, pero hacerlo desde la perspectiva dinámica del caminante que avanza por una senda cuya silueta se pierde en la línea del horizonte.

Primavera 2010

1

Ganarse la vida

La locución «ganarse la vida» indica que la vida no es un regalo. Soñamos, sí, con una «vida regalada», pero en la inmensa mayoría de los casos pesa sobre nosotros la obligación de trabajar para lograr una posición en el mundo. Durante algunos años, la infancia y la adolescencia, vivimos en una situación de ociosidad subvencionada por los padres, por el Estado. Pero la educación que recibimos tiene la finalidad de hacernos autónomos, dotarnos de los instrumentos para valemos por nosotros mismos. Esa es la paradoja que sienten los padres cuando de verdad se comprometen en la formación de sus hijos: su extraña misión consiste en crear individuos distintos de ellos, independientes. Sabemos que hoy a la juventud le resulta difícil y costoso obtener ingresos para pagar esa independencia —piso, alimentos, ocio— y eso explica actitudes dilatorias que prorrogan la permanencia en el hogar familiar y que permiten a esa juventud la aplicación de todos sus medios económicos a la última de las partidas (el ocio), compatible a menudo con una reclamación de libertad sin límites en lo tocante a los estilos de vida, no solo independientes sino muchas veces contrapuestos a los de los padres subvencionadores de las otras dos partidas (piso, alimentos). Pero hay también que reconocer que el imperativo de «ganarse la vida» y de desarrollar alguna especialización profesional ha carecido, desde el Romanticismo a esta parte, de todo prestigio cultural y moral. El Romanticismo nos ha legado al menos dos duraderos errores: el primero, comprender la subjetividad según el modelo del artista; y el segundo, comprender al artista según el modelo del genio. El resultado es la

extendida creencia de que el verdadero hombre es aquel que, como el genio, vive exclusivamente para *su* propio mundo y sus necesidades interiores. En consecuencia, el modo de ganarse la vida se le antoja a este sujeto moderno —artista genial en potencia— algo enojoso, indigno de él, un accidente de la vulgar exterioridad ajena a su mundo. Si abandona su vida regalada, será sin convicción y forzado por razones meramente alimentarias, mezquinas, cuyos detalles velará por pudor.

Mi tesis, que he desarrollado en otro lugar, es que el modo en que uno se gana la vida y —tan importante como lo primero— la disposición positiva o negativa, de conformidad, rebeldía o resentimiento respecto al deber de ganársela y el medio elegido por cada uno para hacerlo, dentro de las limitadas posibilidades que la sociedad le ofrece, determina esencialmente en el hombre la constitución de su personalidad y de su mundo interior.

Los manuales de historia de la literatura, de la filosofía, del arte o de la música presuponen generalmente la tesis contraria, la romántica. Tras una rápida y vergonzante nota alusiva a las circunstancias biográficas del autor, en la que es mucho más fácil conocer sus amoríos y aventuras eróticas, generalmente extramatrimoniales, que el modo como se ganaron la vida, esas historias se sumergen apresuradamente en el estudio de su obra y su mundo artístico. Se diría que en ellas los movimientos filosóficos, las escuelas literarias, los estilos artísticos se suceden conforme a leyes espirituales inmanentes, y que los creadores flotan en un *continuum* cultural, sin que el modo en que se ganan la vida tenga una aparente influencia en su personalidad y en su obra. El análisis marxista trajo en su día un saludable realismo a los estudios culturales, pero fue miope al imperativo existencial y moral involucrado en la decisión sobre cómo «ganarse la vida» porque, conforme a su método, diluía lo individual del mundo poético en ideología de clase.

¿De verdad es indiferente para la comprensión de las obras maestras de nuestra cultura que durante siglos los creadores las produjeran por encargo de la Corona, las casas nobles, la Iglesia o las instituciones municipales? ¿Qué significado existencial y artístico atribuimos a que Beethoven se sacudiera el viejo mecenazgo y tratara de ganarse la vida con los ingresos producidos

por la venta de sus partituras y de sus estrenos, o que los impresionistas franceses hicieran lo propio poco después con sus lienzos? ¿Qué es la bohemia de Baudelaire sino una toma de postura sobre cómo debe el artista moderno ganarse la vida? ¿Es irrelevante para su creación que el artista pueda permitirse vivir de las rentas heredadas (Lord Byron, Tolstói), case con una mujer que las tenga (Thomas Mann) o se las cedan admiradoras (Rilke), o que, por el contrario, se vea obligado a desarrollar una actividad productiva, socialmente pautada y no orientada al cultivo de su mundo interior? ¿Carece de importancia estética que esa actividad sea el objeto mismo de su vocación, como, para el novelista, escribir libros o folletines de consumo masivo (Balzac, Dickens), de cuyo éxito depende enteramente su subsistencia? ¿O que, no pudiendo vivir solo de su arte, funja de hombre de letras en los periódicos, las revistas literarias o las editoriales (T. S. Eliot)? ¿O que, fuera del ámbito cultural, acceda de grado o por fuerza a emplearse como alto ejecutivo de una empresa (Gil de Biedma) o como técnico competente en ella (Kafka), o sea él mismo un empresario emprendedor (Charles Ives) o un funcionario público, de la universidad (la inmensa mayoría de los filósofos contemporáneos) o del servicio diplomático (Claudel, Neruda)?

Yo leería con avidez —y creo que proyectaría nueva luz sobre el fenómeno creativo— una historia de la cultura desde la perspectiva de cómo se ganaron la vida poetas, novelistas, dramaturgos, pintores, filósofos y músicos, y de su propia disposición íntima de identificación o rechazo hacia el modo elegido o impuesto de hacerlo, que incluyera extensas y minuciosas precisiones sobre cómo ambos aspectos —modo y disposición interior— determinaron el tipo de hombre que el artista en último término es, y cómo contribuyeron decisivamente a conformar su mentalidad, su sentimentalidad y, en suma, su mundo personal. La usual exposición de un resumen de sus obras, su contexto y la cadena de influencias entre creadores sería aquí secundaria.

2

Los genios desconocidos no existen

Se lo preguntaré sin rodeos: ¿Piensa que es posible que en los próximos años descubramos un novelista del siglo XIX francés, inédito hasta ahora, del mismo talento que, es un poner, Flaubert, Balzac o Stendhal? ¿Nos sorprenderá quizá en una subasta de arte futura el lienzo de un oculto maestro impresionista o vanguardista a la altura del genio de un Manet, Van Gogh o Matisse? Rebuscando en librerías de viejo, removiendo libros en los anaqueles de las bibliotecas, ¿hallaremos por acaso el polvoriento tratado de un filósofo injustamente ignorado conteniendo una innovadora visión del mundo, tan penetrante y tan digna de universal conocimiento como la de Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein? ¿Amarillean en un baúl las partituras de un compositor tan inspirado como Mozart o Beethoven a la espera de un afortunado buscador de tesoros escondidos que las encuentre?

Yo creo que la mayoría estaríamos de acuerdo en contestar negativamente a las preguntas anteriores y, sin embargo, ha arraigado profundamente en la conciencia colectiva la imagen romántica del genio desconocido. El Romanticismo creó un antagonismo insalvable entre la normalidad de la vida, tal como la vive la inmensa mayoría de la población trabajadora y familiar, y el artista sublime y excéntrico, que se alimenta solo de sí mismo y de su mundo. Ese antagonismo cristalizó en un cruce de reproches: la respetabilidad mundana despreció al desharrapado que no sabía comportarse en el salón —aunque a veces lo admitió decorativamente en él y celebró sus creaciones— y el artista abominó de las convenciones sociales del mundo burgués y filisteo,

dedicado al vulgar comercio. En fin, dado que el mundo le desdeñaba, el artista encontró en esa circunstancia un motivo de autoafirmación: el verdadero genio es desconocido; me ignoran, luego —concluye con un paralogismo— soy un genio. Esta imagen de genio ignorado se fue generalizando durante el XIX hasta transformarse en moneda corriente como forma de autocomprensión del hombre común. Así, Italo Svevo, en su novela *Senectud* (1898), presenta a su protagonista, Emilio Brentani —un alma media sin relieve, autor de escritos literarios de escaso aliento — como alguien que se «creía seguir hallando aún, tanto en la vida como en el arte, en una etapa preparatoria, y en su fuero interno se consideraba a sí mismo como una máquina genial y de gran potencia que está construyéndose pero que aún no ha entrado en funcionamiento. Vivía siempre a la expectativa, más bien impaciente, de algo que iba a surgir en su cabeza, el arte de no sé qué que iba a llegarle de fuera, la suerte, el éxito, como si la edad de las mejores energías no hubiese sido superada aún». Y así *Brentanis* de hoy en día se consuelan de su falta de repercusión soñándose genios desconocidos de celebridad esquiva, demorada o póstuma.

Pues bien, es mi deber informar, tras haber realizado una extensa averiguación histórica y comparada sobre el tema, que del resultado de esta se sigue que el genio desconocido no existe ni ha existido nunca. Si bien ni mucho menos los creadores con éxito popular son todos geniales, quienes realmente son geniales acaban disfrutando siempre de una amplia recepción entre sus contemporáneos. Es natural: si hay en el mundo un bien escaso, ese es el raro don de los genios. Y ya se sabe que los bienes escasos son los más demandados. El verdadero arte es una promesa de felicidad y el hombre de todos los tiempos lo persigue anhelante y con los brazos extendidos como el sediento en el desierto corre hacia el espejismo del oasis. Por consiguiente, aunque puedan ocurrir resistencias y obstáculos que la retrasen, cada época aclama inexorablemente a sus glorias y ninguna queda sin laurel. Es solo cuestión de un cierto lapso de tiempo.

¿Cuánto tiempo? Mi hipótesis de trabajo es la siguiente: la vida larga de un genio —setenta años, ochenta años— es testigo siempre de su propio éxito. O dicho de otra manera: si un creador ha

alcanzado esta avanzada edad y no ha merecido aún la atención de sus contemporáneos, hay una probabilidad altísima de que su obra no salga de la más respetable medianía. O todavía de otra forma: el longevo no ha de confiar en una celebridad póstuma. Le desafío a que repase la historia de la cultura para que compruebe la verdad de esta ley.

Y ahora vienen las cautelas a la misma. La primera se refiere a lo que debe entenderse por éxito del genio: no necesariamente la elevación de su nombre al panteón de la historia universal, sino el más limitado asentimiento general por parte de la comunidad a la que pertenece. Solapamientos entre culturas o hegemonías de unas sobre otras lanzan a algunos creadores hacia un reconocimiento planetario y a otros no, o a unos antes y a otros después, pero esta extensión universal de la celebridad obedece a accidentes que escapan a la enunciada ley del genio. Segunda: la estimación de un creador y de sus obras experimenta oscilaciones, no solo tras su muerte sino también en vida, de suerte que la vida larga de un genio puede igualmente ser testigo de su momentáneo olvido por los mismos que antes le aplaudieron.

Y, por último, si algo enseña la novela de Svevo es lo difícil, lo genialmente difícil, que es en esta vida desempeñarse dignamente como persona corriente. El final de *Senectud* cuenta cómo Brentani, exhausto por una historia de amor imposible, se introduce melancólicamente en ese estadio de la vida del hombre que el título de la novela indica: «Aquel vacío, sin embargo, acabó por colmarse. Renació en él el gusto por la seguridad, por la vida tranquila, y la preocupación por sí mismo sustituyó a cualquier otro deseo». El lector imagina que el protagonista renuncia a la postre a sus achaques de genialidad y, libre ya de hipóstasis adventicias que le condujeron a una vejez prematura, podría ahora cuidar de sí mismo y empezar a vivir la vida verdadera.

3

¿Qué es la vocación literaria?

Por de pronto, una anomalía vital. En la mocedad, cuando uno vive en proyecto y todas las opciones existenciales permanecen abiertas, la vida ofrece, como una baraja extendida sobre el tapete, una exuberante variedad de posibilidades humanas: podemos soñar con ser actor, campeón de tenis, científico o explorador, o una combinación lujosa de todas ellas. Tener vocación literaria significa comprobar que de las mil posibilidades humanas, solo una, una nada más, de una forma espontánea y sorprendente para uno mismo, absorbe por entero las anfractuosidades de una personalidad en origen plural y compleja, y activa en esa muy específica dirección todas las facultades intelectivas, volitivas, sentimentales y hasta corporales del sujeto rehén de la musa, ejerciendo sobre él una tiranía de sátrapa oriental. Sin duda, un objetivo y casi diría bárbaro empobrecimiento de la prodigalidad vital, por un lado. Pero por otro, una formidable concentración de energías que, sostenidas en el tiempo, tras años de obstinada fidelidad, proporciona a ese condenado a las galeras una íntima familiaridad con la emoción que un día lo arrasó todo dentro de sí y todavía lo sostiene, así como con ese haz desordenado de entrevistas intuiciones y formas que la ola emocional originaria trajo consigo. La vocación es una manía numinosa que se moviliza imantada por una fascinación magnética —*mysterium fascinans*—, pero que exige a cambio una devoción exclusiva, no compartida, que excluye fáusticamente —*mysterium tremens*— el amor por cualquier otra cosa en el mundo. Pues en efecto si hay algo claro sobre la vocación es su tendencia al totalitarismo, que practica

rapiñando en el interior de su presa para instrumentalizar todos los campos de la subjetividad afectada, pensamientos, experiencias y afectos, devorándolos con voracidad insaciable. La vocación suministra una inigualable intensidad a la existencia, crea la apariencia de trocar el azar por la necesidad en la propia biografía derramando sobre ella una lluvia de «sentido», pero a precio de que todo lo demás no lo tenga o lo tenga como ocasión para una confirmación de esa emoción primera, omniabarcante y omnipresente. Y como el hombre de vocación sabe que ese especialismo vital suyo es comparativamente exagerado y aun monstruoso, finge ante el mundo una afectada normalidad de buenos sentimientos y buena ciudadanía que en el fondo no conoce ni comprende. Y como, por añadidura, lo habitual es que entre el nacimiento adolescente de la violencia de la emoción y el momento de darle serenamente forma, la madurez capaz de convertirla en obras literarias bien acabadas, se abra un considerable lapso de tiempo, ahí tenemos a ese hombre preñado de vocación soportándose malamente a sí mismo y sobrellevando su extraña gravidez en el lento rotar de las estaciones, un año tras otro, abandonado a la más perentoria y solitaria ansiedad.

En esto se observa hasta qué punto constituye un error y un monumental malentendido de la verdadera esencia de la vocación literaria esa propensión romántica a enaltecer la originalidad y la excentricidad del artista, en suma, su vida como radical anomalía, porque siendo ya la vocación la más extremosa de las anomalías vitales, la tarea del artista genuino no consiste en alentar una pulsión que de suyo es bárbara e imparablemente expansiva sino, por el contrario, en arreglárselas de alguna manera para, en expresión de Thomas Mann, mantener los perros en el sótano y no permitir que se enseñoreen de la casa entera. El artista no necesita ayuda para inflamar todavía más el incendio íntimo que le consume sino para frenar su onda abrasiva, templarla y mantenerla en unas proporciones humanamente vivibles y civilizadas.

Es *literaria* la vocación del artista cuando este es arrastrado por el movimiento de fijar su emoción por escrito. Es una compulsión que sobreviene a las personas cuya abstracta pasión los ha distraído de las ocupaciones más prácticas de la vida. La tradición los presenta muchas veces como pastores que vagan por el campo.

Moisés pastoreaba el rebaño de Jetró, su suegro, cuando llegó al monte Horeb y allí tuvo la visión de una zarza ardiente que le hablaba (Éxodo 3); Hesíodo se hallaba al pie del monte Helicón apacentando sus ovejas cuando se le acercaron las Musas y le dieron un cetro que lo consagraba como poeta (inicio de la *Teogonía*). La primera escena pone el acento en el aspecto ígneo, quemante, de la vocación, mientras que la segunda destaca más bien la gracia y el encantamiento que también le son propios. En ambos casos, la epifanía poética conduce a una misión: la de crear un documento definitivo *(Pentateuco, Teogonía)*. Todo el afán del poeta es entonces ordenar esa verdad que ha visto y sentido y dotarla de una forma perdurable, arrebatada en un acto de violencia al caótico devenir de la fluente experiencia humana; y en la labor de aplicar morosamente la forma a la obra —verso a verso, párrafo a párrafo —, crear un producto final en el que la verdad allí enunciada quede por siempre disponible para uno mismo y para los demás. Este último momento de sociabilidad literaria es esencial a la vocación: de igual manera que, como mostró Wittgenstein, no existen los lenguajes privados, tampoco es pensable una obra literaria privada. Crear es siempre un acto de comunicación.

Esta es mi manera de entender la filosofía, una de las varias vocaciones literarias posibles. Así es como yo la vivo, la comprendo y me comprendo a mí mismo. Una precisión importante: vocación no arguye genio ni talento. Hay vidas extenuadas por una intensísima vocación pero artísticamente estériles, incapaces de producir nada de mérito. Con mucha probabilidad la devoción de Salieri por la composición musical no sería menor a la de Mozart, ni su ansia por producir algo inspirado, realmente grande. Su vocación era pareja, pero sus resultados no.

4

Aladas palabras

Si bien se mira, no sería estrictamente necesario que los debates parlamentarios fueran orales, porque con no menor eficacia los representantes de los partidos políticos en las cámaras legislativas podrían defender sus posiciones intercambiándose documentos escritos antes de votar; tampoco lo es que los juicios penales exijan la comparecencia presencial de las partes —imputados, acusadores, testigos— ante el tribunal que decide, en lugar de tramitar el proceso por escrito, como sucede en los juicios civiles; no sería difícil multiplicar los ejemplos, pero los dos aducidos sugieren que, para cuestiones de elevada importancia, la oralidad —curiosamente— añade la gravedad, la seriedad y la garantía de las que está privada la comunicación escrita. Y la presencia física en las concentraciones ciudadanas, en las lecturas poéticas, en las conferencias, en las funciones de teatro, en las ceremonias de culto religioso, proporciona también una inmediación irreductible, un ingrediente celebratorio y comunitario, que faltan sin remedio en la traducción de esos actos a los códigos del papel escrito. ¿Por qué?

La presencia de una asamblea reunida ante un orador compromete a este de dos maneras. En primer lugar, a la vista de un público que se ha reunido para escucharlo, el orador no puede incurrir en la desconsideración de declarar conceptos, ocurrencias o caprichos banales de interés exclusivamente particular que solo a él le conciernen, sino que, si es mínimamente consciente de la situación, adoptará el tono adecuado y disertará «en nombre de todos», asumiendo la posición de un «yo generalizado» en el que todos los oyentes pueden hallar un punto de encuentro. De ahí ese

acento grave, moral, edificante, de alta responsabilidad, que es intrínseco al registro oral.

En segundo lugar, en el acto público los comparecientes *prestan su atención* al orador; ahora bien, la atención es sagrada, porque somos seres atencionales y donde está nuestra atención está nuestro corazón y nuestro ser por entero. Por consiguiente, prestar nuestra atención es prestar nuestra alma. De modo que, ¡por los dioses!, los oradores harían bien en recordar siempre que la amable audiencia les presta su atención pero no se la regala y que, una vez terminada su intervención, vencido el préstamo, han de devolverla sin grave quebranto atencional y, mientras la tienen provisionalmente en depósito, están obligados en conciencia, si conservan aún porciones de buen juicio, a respetarla, a cuidarla y, si es posible, a entretenerla y entretener a sus legítimos poseedores. De ahí ese segundo elemento de la buena oralidad: el hechizo, el encantamiento, el carisma, la santa amenidad. Y cuando el orador, sensible a la naturaleza de las formas orales de comunicación, cumple con los dos compromisos expresados —el de ser responsable en la elección de temas de común interés y el de tratar con el debido respeto a la atención confiada en préstamo—, la asamblea expectante siente la emoción de estar asistiendo colectivamente a un momento único, por lo que tiene de acontecimiento performativo, vivido, irrepetible.

Hasta el siglo XIX, la entera cultura europea es un formidable *flatus vocis*, esto es, una cultura hablada regida por la ley de las «aladas palabras», en expresión de Homero. Incluso tras la recepción griega de la escritura fenicia, incluso tras la invención renacentista de la imprenta, durante la época premoderna la producción literaria se halla siempre de una forma o de otra bajo el signo de la oralidad, cuya esencia se resume en el «instruir deleitando» que Horacio recomendaba a los poetas en su *Epístola a los Pisones*.

Cuando pasamos de la palabra dicha a la escrita, nos introducimos en un mundo espiritual distinto: la arbitrariedad de los signos escritos (Saussure), la fijeza y la disponibilidad perpetua del texto —que puede dejarse y volverse a tomar cuantas veces uno quiera— favorecen el rigor, la lógica, el sistema, en detrimento de la seducción, la persuasión y la gracia que derrama la musa cuando

se materializa comunalmente. No es casual que la severa ciencia, los secos códigos jurídicos y la abstracta metafísica nacieran con la recepción del alfabeto. Con el libro se pierde la comunidad entre el hablante y el oyente, creándose una mediación editorial entre ellos que los une tanto como los separa, y desde entonces escribir y leer se convierten en dos vicios solitarios. Y como, a diferencia de las manifestaciones orales, presididas por el principio de unidad de acto, los signos escritos admiten combinaciones innumerables sin límite tasado, el Romanticismo encontró en ella su medio de expresión predilecto, porque al alma romántica, de anhelos infinitos, se le quedaba corto el elemento oral, con sus restricciones espacio-temporales y sus compromisos morales implícitos, y en cambio encontró en el papel, que lo aguanta todo, un soporte idóneo para abandonarse a una orgía de expresividad subjetiva. El escritor romántico, en el secreto de su gabinete, no se preocupa de instruir ni deleitar a un público que no ve, sino solo de «dejar por escrito» su mundo íntimo que, aunque solo suyo, imagina por algún motivo de interés general, y desde lontananza invita al lector anónimo a compartir su intensidad expresiva, sin prometerle, eso sí, entretenimiento ni información sobre temas comunes, despreciados achaques del pasado. Con el Romanticismo decimonónico, la cultura se torna literaria en grado eminente y, durante el siglo XX, la burocratización general del mundo exaspera aún más esa tendencia, toda vez que la escritura y el texto son aliados naturales de la razón instrumental, que porfía por el control de las masas y su obediencia.

Investigaciones recientes descubren un renacimiento de la oralidad en nuestro tiempo: la radio, el teléfono y la televisión recuperan estilos orales, y ahora la cibernética y sobre todo las nuevas redes sociales, aunque usan medios escritos, acusan visiblemente la impronta de una oralidad de origen entre sus usuarios, que actúan y se comunican gozosamente como miembros de una renacida comunidad. ¿Será el siglo XXI el del retorno al arte y la cultura de la responsabilidad y la sociabilidad perdidas?

5

Responsabilidad en el arte

¿Que el arte asuma responsabilidades? ¡Qué desatino! ¡Qué anticuado! Y, sin embargo, amigo mío, siempre ha sido así. A veces pareciera que la poética romántica, con su insistencia en la pura expresividad subjetiva y su lema de *l'art pour l'art*, desentendido de cualquier otro designio que no sea el arte mismo, haya sido cosa de siempre, cuando sucede lo contrario, es el Romanticismo el que, en un vuelo de pájaro sobre la historia universal, aparece como fenómeno reciente, apenas de un par de siglos atrás, por mucho que últimamente su cosmovisión haya tintado la entera conciencia moderna hasta tornarse la imagen natural del mundo del hombre contemporáneo. Por mi parte, opino que el verdadero arte, a lo largo de los diferentes periodos históricos, nunca ha dejado de servir responsablemente al progreso moral del hombre, y a esta regla no es excepción el arte romántico de la subjetividad, que contribuyó, de manera refleja, aun sin proponérselo, al buen suceso de la causa civilizatoria entonces en liza.

Dirán: ¿qué relación con esta causa pueden tener, por ejemplo, *Los padecimientos del joven Werther*, cuyo suicidio final incitó a una juventud alemana ya bastante inflada de sentimentalismo a quitarse estúpidamente la vida ante el primer contratiempo amoroso (algunos llevaron su mimetismo hasta vestir en el fatídico momento, como el modelo literario, levita azul y chaleco amarillo)? ¿No es esta novela más bien —como la mayoría de las obras maestras de los siglos XIX y XX— un ejemplo de torpe negligencia moral? ¿Qué responsabilidad cabe apreciar en las hermosísimas pero decadentes rememoraciones del narrador de *En busca del*

tiempo perdido o en las mórbidas aventuras de Aschenbach, el héroe de *Muerte en Venecia*? ¿Qué en las experimentaciones formales y lingüísticas del *Ulises* de Joyce? Por no mencionar la literatura dadaísta o la surrealista, porque ¿qué otra inspiración hallamos en ellas sino la embriagada autoafirmación del yo y el desprecio nihilista hacia las instituciones sociales de convivencia, cuya ruina anhelan?

Y, sin embargo, sí, en todas estas manifestaciones del arte de la subjetividad romántica, y en otras tantas que podrían citarse, descubrimos un altísimo servicio a la humanidad. Desde la Ilustración, la única elección posible para el hombre civilizado era militar en la bandera de la liberación subjetiva en lucha contra la opresión ideológica y política que habían convertido en norma los Estados absolutos del Antiguo Régimen. Y esas novelas que narran de mil maneras las tribulaciones del individuo en conflicto con una sociedad que lo aliena, contribuyeron decisivamente a la educación sentimental del yo moderno y le despertaron al sentimiento de su propia dignidad, resistente al interés general del Estado y al bien común que este administra, porque, simpatizando con esos personajes cuyos destinos se agitan entre tantas adversidades, los lectores percibimos como injustas las violaciones que sufren en sus vidas y, de paso, también en las nuestras y, aprendiendo a aborrecer esos atropellos, nos nace el apetito de más y más libertad.

Paralelamente, la experimentación formal que practica la vanguardia artística y literaria es también una forma de liberación, en este caso estilística, porque en esos juegos formales se reivindica la originalidad del creador, que rompe con las técnicas, las rutinas y los oficios heredados, aparentemente necesarios y sancionados por una tradición de grandes maestros, pero que los artistas modernos, con sus audaces transgresiones, demuestran que son artificios históricos y susceptibles de cambio.

De manera que, en suma, tanto en el fondo como en la forma, la literatura de la subjetividad, gracias a la genuina persuasión del arte, mucho más eficaz en la reforma de la sentimentalidad que los tratados discursivos, nos enseñó la pasión por la libertad y el amor a nosotros mismos.

Esta lección ya está aprendida. Ese *amour de soi* que recomendaba Rousseau está sobradamente establecido en nuestros

corazones. La misión histórica del arte de la subjetividad está cumplida. La nueva misión es ahora otra y está relacionada con hallar la manera de armonizar, en convivencia pacífica, a millones de subjetividades enamoradas de ellas mismas y poco acostumbradas a no concederse a sí mismas todos sus caprichos.

Bien mirado, es una especie de milagro que el hombre acepte las inhibiciones inmanentes a la civilizada vida en común, que suponen restricciones a la libertad individual. ¿Por qué conducirme como persona civilizada si es más gratificante ser un bárbaro? Han de ponerse en juego todos los resortes que resulten persuasivos para convencer al hombre a que incline su voluntad por la civilización, pese a todos los gravámenes que conlleva. La tarea civilizatoria ahora pendiente es la urbanización de la espontaneidad instintiva del yo como paso previo a la transformación de este en ciudadano.

Y en este cometido, el arte, que acumula elevadas reservas de poder carismático y transformador del corazón, es un cooperador necesario. Esa promesa de felicidad del arte —de todo arte, incluso del más sórdido—, ese encantamiento que vierte sobre la realidad inhóspita del mundo, contribuye a hacer más soportables las limitaciones impuestas por la sociedad de los hombres a las pulsiones bárbaras del yo. Es impensable una civilización sin una poética, pues sin ella los gravámenes a la libertad se nos harían odiosos.

El problema estriba en que la mayoría del arte que hoy se produce permanece aún enredado en el añejo paradigma de la liberación subjetiva pese a que sus fuentes hace tiempo que quedaron exhaustas, y esta discordancia está retrasando el momento en que el arte asuma su responsabilidad también en el nuevo periodo histórico, el democrático, que, si quiere ser viable, ha de arreglarse una poética propia, no heredada. El desfase se aprecia con particular pregnancia en las artes plásticas, pero también en la literatura. Alguien debería razonar sobre la actualidad de las olvidadas novelas de educación. Quizá yo mismo lo haga en una entrega próxima.

Verano 2010

6

Terrores infantiles

No creo que estuviera en la intención de Menéndez Pelayo, al escribir la *Historia de los heterodoxos españoles*, aportar un testimonio incontrovertible sobre la variedad y riqueza, realmente sugestivas, de la heterodoxia crecida en nuestro suelo desde la época romana. Sus semblanzas están trazadas con estilo tan infalible —el más elegante de su tiempo, a mi juicio, con el de Juan Valera, con quien correspondió un sostenido y sabroso epistolario— que ese friso de personalidades excéntricas seducen por entero al lector, el cual queda sospechando si esa tradición oficiosa de nuestra cultura, desde Prisciliano a Blanco White, no será la mejor parte de ella.

El final del capítulo dedicado a Blanco estudia su poesía escrita en inglés. Figura entre sus versos ingleses un soneto «famosísimo» —el que empieza *«Mysterious Night!»*—, que Coleridge tenía por una de las cosas más delicadas que hay en lengua inglesa y que los eruditos británicos «dan la palma entre todos los sonetos de su lengua», a salvo los de Shakespeare. Dice Menéndez Pelayo que «la idea capital del soneto de Blanco es hermosa y poética sobre toda ponderación». Evoca el terror que se apodera de Adán cuando en el Paraíso se pone el sol por primera vez; carece de experiencia de un fenómeno natural semejante y, al contemplar la oscuridad que se extiende por el Edén, angustiado, teme ser testigo del fin del mundo.

También el niño es presa a menudo de terrores infantiles. A Adán un plácido atardecer le parece señal de una catástrofe cósmica mientras que el niño sufre ante la amenaza, que imagina verosímil,

de que un dragón de humeantes hocicos entre por su ventana, le arrebate de la cunita con sus garras y se lo lleve volando a regiones desconocidas. Adán y el niño —la infancia de la humanidad y la del hombre— carecen por igual de experiencia de la vida.

El hombre *hace* experiencias, acumula muchas a lo largo de su existencia, pero en rigor solo *tiene* una fundamental: la experiencia de la vida. De ella emana un saber sobre el mundo en su íntima estructura y sobre el surtido de posibilidades reales que le ofrece entre su nacimiento y su muerte. Una cosa es haber conocido muchos países remotos, gozado muchas mujeres, consumido toxicidades, vivido los excesos de la noche y probado aventuras innumerables (experiencias en plural), y otra muy distinta tener experiencia de la vida (en singular), que puede adquirirse, por así decirlo, sentado en un sillón de orejas. La experiencia de la vida enseña a quien la posee que no todo lo pensable es hacedero en este mundo y que existe una raya que separa lo posible de lo que no lo es o lo es muy remotamente. Así, que un dragón se asome a mi ventana con torcidas intenciones es imposible y que las tornasoladas luces del crepúsculo anuncien el fin del mundo, muy poco probable. Supongamos que un extraterrestre libre de previas asunciones preguntara a uno de nosotros cómo es, en general, la vida que vivimos. Tendríamos que explicarle cosas fundamentales sobre la configuración efectiva de la realidad: los deseos humanos, las negatividades que se resisten a satisfacerlos, el paso del tiempo, la muerte, etcétera. Quien adquiere experiencia de la vida conoce el marco general de estas condiciones estructurales que afectan a todo hombre y aprende a neutralizar la incertidumbre, potencialmente terrible, de la vida por la vía de hallar en ella determinadas regularidades que la hacen previsible hasta cierto punto. Ante una circunstancia nueva, el hombre experimentado, que almacena en su memoria ejemplos y contraejemplos de hechos pasados, practica el arte de subsumir esa novedad que se le presenta dentro del esquema de lo ya vivido y experimentado con el fin de repetir el éxito o evitar el fracaso de una acción anterior. Y así la realidad, una vez rebajadas las expectativas excesivas, suele confirmar las que nos restan, más moderadas y «realistas», y el mundo empieza a ser un lugar más o menos previsible, parcialmente gobernable, pasablemente soportable.

De manera que, por un lado, el sometimiento al principio de realidad produce un inevitable desencantamiento del mundo y la expatriación fuera de sus fronteras de esa abigarrada mitología de hadas, duendes, enanos, monstruos y otros pobladores de la conciencia infantil. En la edad madura, al ir juntando experiencias a lo largo de los años, el abanico de las posibilidades efectivas para el hombre se va plegando, las que con propiedad merecen llamarse nuevas disminuyen y más intensa es la sensación de vivir sin sorpresa y por relación a lo ya vivido. Al envejecer, prende en él un cierto *taedium vitae*, el sentimiento de repetición de lo-mismo acaba siendo dominante, todo futuro es ya pasado y solo le espera el siempre-igual de la muerte. Entonces, abrumado por su exceso de experiencia, descreído, desengañado, nuestro hombre exclama: «Verdaderamente, la vida *podría ser* de otro modo».

Pero, por otro lado, la vida, *tal como efectivamente es*, posee también efectos balsámicos, tranquilizadores, sobre ese mismo hombre, como le ocurre a quien despierta de una pesadilla y la vida diurna exorciza demonios que torturaban sus sueños. Es verdad: la vida es completamente siniestra para algunos y para todos en algunos momentos. Pero a la vez la experiencia conjura hipotéticos peligros que sabemos imposibles, o posibles pero raros o no tan raros pero evitables siguiendo reglas susceptibles de aprendizaje. El angustiado niño aprende que sus padres están siempre esperándolo a la salida del colegio; los padres, que la realidad —cuya cruenta naturaleza han experimentado cumplidamente— es, hasta cierto punto, digna de confianza.

Algunos terrores infantiles permanecen largo tiempo en la conciencia adulta amedrentándola. La finitud del mundo es trágica pero también consoladora. Sin duda, la realidad podría ser de otro modo, pero, tal como es, merece, querido lector, que te arriesgues a vivirla a fondo. *Vivere aude!*

7

El tema de la novela futura

¿Por qué decimos que la novela nace con Cervantes si siglos antes abundaron las novelas griegas, romanas y bizantinas? El mismo Cervantes escribe en el prólogo al *Persiles* que con su obra «se atreve a competir con Heliodoro», a quien toma como modelo inspirador. El resultado de esa emulación de grave estilo de un autor helenístico hoy olvidado fue una novela algo tediosa, mientras que cuando Cervantes dio suelta a su ingenio, desinhibido ante un asunto de intención relajadamente humorística, concibió *El Quijote* e inventó un género literario en verdad nuevo. ¿En qué sentido nuevo? Ya los tratadistas del Renacimiento se sentían perplejos ante la novela y no sabían a qué categoría adscribir un género que Aristóteles no había tenido en cuenta en su *Poética*. Pero si decimos que la novela moderna nace con Cervantes se debe a otras razones, que tienen que ver con su aptitud para dar forma y expresión a determinado estadio del espíritu europeo.

La premodernidad es aquella etapa de la historia de la cultura que interpreta la realidad como un cosmos, un todo ordenado y perfecto. El hombre es, en el mejor de los casos, el rey o el centro del cosmos, pero siempre una parte de él. El arte, durante esta larga etapa cultural, imita la perfección antecedente del cosmos, la celebra, le dedica himnos. El arte premoderno es, en última esencia, celebratorio y su modo natural de expresión se halla en el verso. Entonces sucedió, en ese hiato fundamental de la cultura que se sitúa entre el siglo XVIII y el XIX, que el hombre empezó a tomar conciencia de sí y se constituyó él mismo en un todo, ya no más parte, ni siquiera parte privilegiada del todo cósmico o social: en

ese momento tuvo lugar el alumbramiento de la subjetividad moderna. Y ese nuevo todo que es el yo subjetivo no se deja asimilar como antes a la colectividad social, no admite su antigua función de tesela de un mosaico que le trasciende porque él mismo es una totalidad más profunda, más significativa, más plena. El conflicto es inevitable: porque la sociedad reclama del individuo con poderosas armas su integración, su participación en las cargas civilizatorias comunes, su contribución a las necesidades de rendimiento social (el oficio y la casa: la producción y la reproducción), pero el individuo autoconsciente se resiste, recela de dar un paso que percibe como una alienación de su universo privado, siente el extrañamiento de un mundo que no es el suyo y que amenaza con anularlo, y vierte toda su alma en el cultivo amoroso de su intimidad recién ocupada, aun a riesgo de recibir la sanción condenatoria de la sociedad, que le hostiliza, le anatemiza y a veces le aplasta hasta morir. No más himnos de celebración: la prosa de este conflicto —narrado en registro trágico, dramático, cómico o grotesco— demandaba un género literario de nueva planta, un guante a medida que calzase la estrenada subjetividad: esta es la esencia de la novela moderna, desde *El Quijote* de Cervantes a *Doktor Faustus* de Thomas Mann, así como su tema permanente, con mil variaciones.

La novela se pone del lado del afligido individuo, no de la represora sociedad, pero hubo un intento histórico de buscar la conciliación entre las partes: me refiero a las *Bildungsroman*, las novelas de educación que, conscientes de lo invivible de la escisión abierta, narran, de forma ejemplarizante, la lenta maduración sentimental del héroe que conduce a la postre, tras muchas experiencias formativas y enjundiosas peripecias, a su gozosa conformidad con el desempeño de un oficio productivo y con la institución matrimonial, es decir, a su condición de ciudadano. Pero, aunque literariamente algunas de ellas apreciables, en su loable ambición de armonizar los dos mundos fracasan sin remedio: así *Wilhelm Meister* de Goethe, *Verano tardío* de Stifter, *Enrique el Verde*, de Keller, entre otras que suelen citarse, cuyas propuestas de conciliación simplemente no son creíbles por muchas razones. La única excepción quizá sea, acaso sin pretenderlo, Jane Austen, quien escribe novelas en las que se produce la maravilla de una

tensión felizmente resuelta y de unos personajes que, sin dejar de ser modernos, son también civilizados, miembros inteligentes de su refinada comunidad.

Y ahora ¿qué? Porque lo cierto es que el antiguo conflicto ha cesado. Hubo un tiempo en que el individuo vindicó sus libertades frente a las opresiones tradicionales y el arte noveló con puntualidad esa heroica riña. Pero ahora ya no: nuestra libertad ya no es conflictiva sino pacífica, pues vivimos en una cultura no represora, en la que las coacciones colectivas han sido deslegitimadas, sus torvas genealogías desenmascaradas, sus pretensiones de validez convenientemente «deconstruidas». El conflicto por la liberación subjetiva ya no es nuestro tema sino que lo es la indolencia que el hombre liberado arrastra lánguidamente por falta de motivaciones, entregado al consumo de mercancías y de afectos mientras nada en el mundo le induce a ser ciudadano, y entretanto vive en sociedad sin estar socializado. La novela moderna ha perdido el argumento originario, pero la orfandad temática no ha de durar porque otra tarea se impone: narrar el camino biográfico que lleva de las profundidades insondables del yo a la aceptación voluntaria de las cargas civilizatorias. ¿Por qué elegir hoy ser civilizado pudiendo permanecer en la barbarie? He aquí un gran asunto novelesco. La socialización pendiente ya no es conflictiva pero sí sobremanera problemática y reclama un género literario que le sea propio. Si en su día fracasó en aquella conciliación imposible la antigua *Bildungsroman* —en España ni siquiera existió como tal—, acaso ahora este género adquiera nueva actualidad aplicado al viaje formativo, salpicado de aventuras, que parte de la subjetividad inflacionaria hacia la *terra incognita* de la ciudadanía.

Sea, pues, nuestro lema: menos novela conflictiva de liberación y más novela problemática de socialización.

8

Yo la adoro, pero… (elogio del chisme)

Un índice del nivel cultural de un país es la calidad de las conversaciones sociales que mantienen sus ciudadanos por puro pasatiempo. El tiempo pasa quieras que no y el pasatiempo es aquello que torna ese pasar inexorable en algo deleitoso. La conversación de recreo, entre familiares y amigos, durante comidas y cenas, en la terraza de un bar sobre el asfalto o a la aireada orilla del mar, es, por el placer que produce, la forma suprema de entretener nuestros ocios. ¿Todos los países conversan igual? Yo creo que no y me temo que, en perspectiva comparada, la conversación española, por regla general, no pica muy alto. Al menos entre los hombres, cuyos temas versan normalmente sobre deportes, política, negocios, trabajo y mujeres. En tanto que estas, las mujeres, además de pedirse mutuamente consejo sobre cuestiones prácticas —consecuencia de soportar aún hoy la mayor parte del peso de la casa y la organización familiar—, llevan con mucha más frecuencia esos temas de conversación amistosa hacia materias personales, íntimas y confidenciales. Si, en una reunión de hombres, uno inicia un argumento, por liviano que sea, sobre estas peliagudas arenas movedizas, al punto cae sobre él la tacha de «intenso», afectado o pedante. Posiblemente sea España el país con el menor número de pedantes de todo el mundo, porque una policía de lucha antipedantería está aquí siempre vigilante para que nadie escape a las pautas de roma conversación masculina. En cambio, las mujeres se intercambian noticias reservadas, abren su corazón a la amiga, comparten sus experiencias vitales y critican, critican mucho. Para introducir su reproche, usan una fórmula *ad cautelam*:

«Yo adoro absolutamente a X (nombre de una amiga o conocida), pero…», y a continuación censuran algo del modo de ser de la aludida o de su comportamiento reciente. Diréis que, echándomelas al principio de feminista, al final me ha traicionado mi machismo recalcitrante que perpetúa roles tradicionales entregando a las mujeres al feo vicio del comadreo. Eso sería cierto si pensara que criticar es un ejercicio perverso, como de hecho parece creerlo la mayoría de la gente al mismo tiempo que lo practica con fruición. Pero yo tengo graves razones filosóficas para esbozar una apología del arraigado hábito de criticar a nuestro prójimo. Por supuesto, no me refiero a la maledicencia, la calumnia y la difamación, modos degenerados de la buena crítica; y, cierto, criticando a terceros nos arriesgamos a perjudicar famas y nombres.

Eppur…

Y, sin embargo, la crítica —el juicio que nos merecen los ejemplos de conductas y estilos de vida ajenos— constituye la única vía posible de aprendizaje moral. Esto se debe a la peculiar naturaleza de la verdad moral, tan distinta de la lógica o científica. Si queremos conocer una ley de la naturaleza, debemos estudiar las proposiciones conceptuales o matemáticas en las que viene enunciada; si quiero aprehender la esencia de una mesa, las mesas fenoménicas de mi experiencia solo son andaderas que me elevan hacia su Idea y, comprendida esta, los ejemplares empíricos de ella nada añaden a mi comprensión; la manzana que cae del árbol es un ejemplo de la ley de la gravedad, pero la concreta manzana que golpeó la peluca empolvada de Newton carece de interés científico. ¿Sucede lo mismo con la verdad moral? Deseando comprender o que otro comprenda la esencia de la valentía, ¿echaré mano del diccionario o la enciclopedia para leer allí su definición? Seguro que no, porque, para cuestiones morales, la definición lógica no agota ni de lejos toda la verdad moral, la cual se revela en toda su plenitud exclusivamente a través de la concreción empírica del ejemplo: lo que la valentía sea se aprehende solo en un ejemplo tangible de valentía, no a través de los tratados discursivos, porque solo el ejemplo propone a la intuición del hombre, con evidencia sensible, la esencia de la acción enjuiciada. Aquí el ejemplo de la valentía pertenece a la esencia de la valentía, no funciona como la manzana de Newton. El entero aprendizaje moral del hombre, en

fin, depende de un continuado juicio crítico sobre los ejemplos significativos que nos rodean.

En consecuencia, hay que criticar al prójimo, siempre y sin cesar (por una vez el deber coincide con la inclinación humana). La crítica —el cotilleo, las hablillas, el chisme— no solo sazona el a veces rancio bocado de la vida, sino que es el vehículo privilegiado de acceso a la moralidad, pues solo en el ejemplo criticado —la conducta de un tercero— comparece ante mí la virtud, presente o ausente, y se me hace representable en su indefinible esencia. Imaginemos la primera cita de una pareja que desea conocerse mejor. Para ese fin, no le preguntará uno al otro si le agrada lo bueno, bello y honesto que hay en la vida, porque la previsible contestación positiva apenas permite avanzar en ese conocimiento. El momento decisivo de la conversación sobreviene al concretar los ejemplos donde se materializan dichas cualidades abstractas: un hecho histórico, un libro, una película, una canción; y, con especial intensidad, los ejemplos personales: amigos comunes, notoriedades públicas, políticos. Nuestra sentimentalidad, el hondón de nuestra alma, no se deja conocer directamente sino solo por vía refleja, proyectándose sobre quienes son objeto de nuestros juicios morales.

Sócrates iba por las calles de Atenas preguntando qué es la virtud y se enredaba en interminables conversaciones con sus conciudadanos, que al final le costaron la vida dándole así la oportunidad de exhibir un ejemplo imborrable de aquello mismo que preguntaba. Pero hemos visto que su interrogación estaba mal formulada, porque debía haber inquirido no qué es la virtud sino quién la encarna. Si, encontrándome con él en una de aquellas escenas que narra Platón, Sócrates me hubiera dirigido su conocida pregunta, yo le hubiera replicado: «Yo te adoro, Sócrates, pero… la virtud eres tú».

9

No estar al día

Los historiadores modernos de la cultura no se conforman con reseguir en sus estudios una vez más la secuencia habitual de obras canónicas. Quieren conocer las mentalidades que operan en ellas de modo muchas veces silencioso porque son verdades demasiado obvias para los lectores de su tiempo aunque ya no para nosotros. Investigar esas mentalidades implica trasladar la atención hacia cuestiones que la historiografía más tradicional dejaba al margen. Así, hoy nos interesa saber más sobre las bibliotecas particulares de nuestros próceres de las letras porque conocer lo que ellos leían sin duda ilumina nuestra comprensión de los textos que compusieron. Y es ahora cuando nos asombramos de descubrir que esos grandes nombres de la literatura, la filosofía o la ciencia —Montaigne, Erasmo, Bacon, Copérnico, Gracián, Vico— disponían de una biblioteca privada de solo unos pocos cientos de volúmenes. De manera que los héroes de nuestro panteón literario moderno —¡qué decir de los escritores anteriores a Gutenberg!— lograron producir lo que nosotros tanto reverenciamos leyendo y meditando demoradamente apenas un puñado de títulos de su tradición cultural y lo que, con retraso y muchas dificultades, les llegaba a las manos de sus contemporáneos.

Una conjunción de factores ha cambiado el escenario de arriba abajo. La sociedad de masas, ya se sabe, ha generalizado la idea de genio y ha hecho de la expresividad subjetiva una prenda inherente al yo moderno y así hoy todo el mundo escribe y tiene algo interesante que contar. La empresa editorial, que por esta razón cuenta con un reservorio casi infinito de originales disponibles,

multiplica su oferta cada año (solo en España, en el 2009 se publicaron en torno a 90.000 novedades). La tecnología al servicio del «capitalismo mágico» ha puesto todas estas novedades —oro, incienso y mirra— a los pies del usuario de Internet: con solo conectarse y accionar el ratón, se informa de ellas o en algunos casos se las descarga. Pero el capitalismo no solo proporciona bienes al mercado sino que con taimada intención también sabe suscitar el deseo de comprarlos. Y así el yo moderno, que creó el mercado, es esclavizado ahora por su propia criatura y el ciudadano, transmutado en consumidor, vive cada día anhelando novedades, con adicción incurable. En el terreno literario, el proceso culmina tardíamente con el advenimiento de la «economía de la cultura». La industria editorial se había mostrado bastante resistente a los usos generados por la unidimensionalidad del intercambio mercantil y durante mucho tiempo siguió primando la formación de un catálogo de prestigio, a la busca del autor de calidad y talento, suponiendo que ambos bienes, por ser tan escasos, acabarían atrayendo la atención del comprador. Pero cuando la ley de hierro del mercado ha empezado a colonizar el reino editorial, ha impuesto ahí también el imperio de «lo nuevo», porque el mercado privilegia lo que favorece el volumen de negocio y, como todas las empresas saben y practican, solo lo nuevo es adictivo para el consumidor.

Y así tenemos al hombre de letras de hoy siempre en vilo, velando como las vírgenes prudentes por la llegada de la novedad editorial, penando por lo último, ansioso por estar al corriente del ingente volumen de mercancía literaria que trae en su vientre cada temporada. Lo que convierte esta tarea en titánica es que la industria confecciona productos diseñados específicamente para el consumo masivo en el mercado de la cultura *(best seller)* pero también admite los títulos de calidad y prestigio siempre que se sometan al imperio de lo nuevo y puedan, en consecuencia, ser presentados como novedad (nueva edición, nueva traducción, etcétera). De modo que, buscando la perla escondida, nuestro hombre se las ve y se las desea para permanecer informado. Y en su afán de novedades, se desvive —se consume— por estar al día.

¡Basta! Comencemos por extirpar esa pasión mórbida por lo nuevo. Quizá en la investigación científica o tecnológica sobre la

naturaleza la innovación sea decisiva, porque aquí el conocimiento sigue un esquema de progreso, lo último hace prescindible en cierta medida lo anterior y, como dice la zarzuela, hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad; pero donde lo que está involucrado no es la naturaleza sino el hombre, con sus preocupaciones por la comprensión del mundo y su insegura posición en él, la categoría del progreso no es explicativa; en estos negocios, podemos alegremente liberarnos de la servidumbre de lo nuevo, porque lo esencial permanece inmutable, interrogante, enigmático. Todo hombre culto tiene hoy en su casa una biblioteca al menos diez veces mayor que la de Montaigne (y la entera Biblioteca de Alejandría digitalizada y disponible en Internet). Con esta idea en mente, está en su mano pasearse por las mesas de novedades y, suspendiendo la racionalidad instrumental del mercado, decirse: «¡Qué grande es el número de libros que no necesito!». Para tomar conciencia del extraño destino del hombre, más importante que «lo nuevo» es la renovada meditación sobre «lo mismo» y la frecuentación de los autores que, aupados por una opinión unánime, mejor han expresado lo invariante de la condición humana.

Pero, huyendo de toda beatería y yendo aún más lejos, por una vez me abstengo de recomendar la intachable y socorrida vuelta a nuestros clásicos. Llegada cierta edad, a uno le sucede sentir, como a Fausto al comienzo del poema goethiano, que ya ha leído todos los libros y que la lectura, incluso la de un texto desconocido, es siempre relectura porque, acumuladas ciertas experiencias vitales, ha leído el libro de la vida y nada de lo humano le resulta absolutamente novedoso. Entonces lo esencial es ese otro «progreso hacia uno mismo», tan diferente del científico, y escribir las líneas del propio destino más que perpetuar el tintineo de las palabras prestadas, por ilustres que estas sean.

Y al diablo con las novedades. Y, por encima de todo, no estar al día.

Otoño 2010

10

Mr. Wilcox está acabado

Regreso a Howards End, la hermosa novela de E. M. Forster, se inicia con dos cartas que Helen envía a su queridísima hermana Meg desde la mansión que da título a la obra. En la segunda de ellas, le refiere que ha conocido a Mr. Wilcox, un hombre que «le dice las cosas más horrorosas del modo más cortés». Hablando del sufragio de la mujer en una conversación casual, ella expresó su creencia en la igualdad de los sexos y, a guisa de réplica, el señor de la casa, cruzándose de brazos, le administró un rapapolvo de proporciones tales —eso sí, de forma muy distinguida— que Helen se sintió abochornada y se reprochó no saber callarse a tiempo. Le confía a Meg en la carta: «No pude mencionar un solo momento en que los hombres hubieran sido iguales, ni siquiera un momento en el que el deseo de ser iguales les hubiera hecho más felices».

Con ese poso que proporciona la edad, la experiencia y el conocimiento del ancho mundo, Mr. Wilcox, displicente y autosatisfecho, enuncia una gran verdad histórica. Desde la aurora de los tiempos, cuando dos o más hombres se encontraban en cualquier lugar, era su primera diligencia inventar una jerarquía y poner uno arriba y otro abajo en la escala social. Los de abajo debían comprender que el privilegio de la minoría superior no era arbitrario ni caprichoso. Por eso, la desigualdad social, que exige sumisión y obediencia de esa mayoría dócil, se presentaba a esta tan necesaria, estable y fija como un hecho de la naturaleza. Y, en efecto, la jerarquía social se ha fundado tradicionalmente en una imagen aristocrática del mundo: la idea de cosmos. La pirámide social es solo un trasunto de la pirámide ontológica de los seres,

organizados con arreglo a una escala en ascenso desde la piedra hasta, arriba en el ápice, el orden angélico y el mismo Dios. Y, en el centro de la jerarquía cósmica, los hombres, a su vez divididos en una pluralidad de oficios: rey, nobleza, clerecía, burguesía, artesanos, campesinos, siervos y esclavos. Cada estamento responde a un arquetipo eterno y tiene un designio que cumplir dentro de la gran economía del mundo. Por consiguiente, la desigualdad social es ley natural, pertenece a la inmutable realidad de las cosas, y todo intento de desconocer o alterar este principio es percibido por las mentalidades juiciosas, como Mr. Wilcox, como empeño insensato, cuando no ridículo. De ahí que en 1910 Helen no pudiera citar ejemplo alguno de sociedad igualitaria y que, enfrentada a la experiencia histórica, se avergonzara de haber amagado una defensa del sufragio femenino.

Hay veces en que la Historia no se comporta como la *magistra vitae* que todos esperan, porque el hombre descubre una verdad nueva que todos los siglos anteriores ignoraron, y entonces «lo-que-siempre-ha-sido-así», lo que enseña la Historia, lo que todos los sabios dicen de forma concorde, simplemente está equivocado. El siglo XX es por entero una impugnación colosal de la aleación milenaria entre sociedad y desigualdad, una continuada injusticia que precisamente los hechos históricos demostraron que era contingente y no necesaria: cuando en esos tiempos la masa accede al gran teatro del mundo como agente principal, la democracia realiza fácticamente el principio igualitario en las sociedades avanzadas. El pensamiento no ayuda: las teorías de las élites que algunos alumbran —Emerson, Nietzsche, Mosca, Paretto, Ortega— son el canto del cisne de un aristocratismo tradicionalista definitivamente en decadencia.

La verdad que se descubre ahora es la de la dignidad de todo hombre *por igual*. Pico della Mirandola o Kant escribieron hermosas páginas sobre la dignidad del hombre, pero —hijos de su tiempo— su doctrina solo se aplicaba a algunos hombres, a los mejores y no a todos, y es al contrastarla con ella cuando destaca la originalidad de la nueva dignidad igualitaria. Los hombres somos una combinación de circunstancias y atributos, algunos compartidos con los demás y otros exclusivos nuestros (nacimiento, inteligencia, mérito, etcétera). Podemos elegir dónde reside lo humano, si en lo que nos

iguala o en lo que nos diferencia. Durante siglos hemos hecho de la diferencia —social, racial, cultural, sexual— el criterio de determinación de lo humano. La dignidad democrática, en cambio, remite a la esfera privada todos esos rasgos individualizadores, convirtiéndolos (a estos efectos) en accidentales, y establece como principio único la igual identidad de todo hombre. De ahí que sea una dignidad única, universal y abstracta, que desmonta la rancia discriminación histórica entre plurales «dignidades» humanas. Por su carácter previo, incondicional y absoluto, el yo la recibe por el mero dato de existir, sin merecimiento alguno, y perdura sin marchitarse incluso cuando esa dignidad de origen queda desmentida por una permanente indignidad de vida. Es irrenunciable, imprescriptible y, aunque se viole mil veces al día, inviolable, porque ya nadie podrá menoscabarla sin envilecerse. Es, en fin, aquello que concede al yo la calidad de fin en sí mismo y nunca medio, aquello que siendo inmerecido merece un respeto y pone al resto de la humanidad en situación de deudor.

Esta nueva verdad inspira el desenlace de la novela. Mag, convertida en esposa de Mr. Wilcox, le dirige a este un duro reproche rezumante de ira y resentimiento. «El discurso que le había hecho le parecía perfecto, no cambiaría una sola palabra. Había que pronunciarlo una vez en la vida para ajustar la *desnivelación del mundo*. No fue un discurso dirigido únicamente a su marido, sino a los miles de hombres como él: era una protesta contra *la oscuridad interior que reina en las altas esferas*». Al final, Mr. Wilcox —y con él las altas esferas que él habita— se derrumba vencido por las circunstancias y confiesa con patetismo: «No sé qué hacer. Estoy deshecho, acabado».

Las dos hermanas —el poder emergente de las mujeres— acogen compasivamente a este hombre en crisis, quien solo entonces, obrada la nivelación del mundo, parece reconciliado consigo mismo.

11

La imagen de tu vida

¿Qué es la vida del hombre? Esto: la lenta gestación de un ejemplo póstumo.

En un momento culminante de los *Anales*, refiere el historiador Tácito los pormenores de la muerte de Séneca ocurrida en el año 65 d. C. Ninguna participación efectiva podía reprochársele en la conjura tramada por Cayo Pisón para asesinar a Nerón. Pero el emperador tirano, descubierto el plan, ordenó represalias indiscriminadas y entre ellas la ejecución de quien fuera su maestro y educador. Hallándose Séneca en su casa de campo, a cuatro millas de la Ciudad, sentado a la mesa con su esposa Pompeya Paulina y dos amigos, llegó el centurión con la terrible embajada. La primera reacción del filósofo fue intentar escribir unas líneas de despedida: «Sin inmutarse, pide las tablillas de su testamento; como el centurión se las niega, se vuelve a sus amigos y les declara que, dado que se le prohíbe agradecerles su afecto, les lega lo único, pero más hermoso, que posee: la imagen de su vida» *(imaginem vitae suae)*.

La realidad ofrece al hombre un surtido plural pero limitado de posibilidades vitales. La riqueza de nuestra relación con ella es susceptible de reducirse a un número tasado de situaciones típicas. Atravesamos cuatro etapas del ciclo vital: infancia, adolescencia, madurez y vejez; y afrontamos una variedad predeterminada de experiencias existenciales, como amor, desamor, esperanzas, frustraciones, placer y dolor. La imagen de nuestra vida es una combinación de estos elementos pautados bajo una forma personal. De igual manera que averiguar la combinación de unos números

prefijados abre la más impenetrable caja fuerte, así también conocer esa misma combinación en la vida de la persona amada o del amigo nos develaría los contornos de su imagen más secreta.

Ahora bien, como dijo Solón, no llamemos feliz a nadie mientras viva porque solo podremos juzgarlo como tal al final de sus días. Mientras vivimos, la imagen de nuestra vida es todavía incompleta y en ella lo esencial se mezcla con lo accidental y fortuito. Siempre es inseguro el conocimiento que tenemos de la persona amada o del amigo, pues esa imagen parcial y mezclada que nos ofrecen en el ritmo del diario devenir es percibida solo confusamente por nosotros, envueltos como estamos en la misma oscuridad respecto a nuestra propia imagen, tan incompleta y provisional como la de ellos, y no menos enigmática para nosotros mismos.

Y entonces la persona amada muere. Y al morir, entrega su esencia, despojada de los elementos accidentales y azarosos que antes estorbaban la comprensión. Cesa la elaboración de su ejemplo y contemplamos por primera vez el cuadro íntegro de su vida, ya concluida, cincelada en la materia del tiempo, ahora detenido. Esa visión nos golpea con fuerza y nos conmueve desesperadamente porque solo entonces se nos revela en toda su plenaria verdad quién fue ese tú a quien tanto quisimos y que ahora está ausente, alejándose, y quisiéramos decirle una palabra definitiva de devoción. Pero, ay, es demasiado tarde. Todo conocimiento es póstumo.

La fórmula aristotélica para designar la «esencia» de algo se dice en griego *«to ti en einai»*, un extraño sintagma que usa el imperfecto del verbo «ser». Para conocer la esencia de una mesa habría que preguntar: «¿qué *era* una mesa?», y para conocer la esencia de Sócrates, «¿qué *era* Sócrates?», «¿quién *era* Sócrates?». Para los griegos solo había atribución esencial sobre el pasado concluido, una vez que la muerte había detenido el curso imprevisible de la vida y transmutado su contingencia en necesidad retrospectiva. Parecería que el final de la vida del hombre es solo la onda que produce la piedra al lanzarse al estanque. Pero no. Se dice de quien nos ha dejado: *«ha muerto, pero nos queda su ejemplo»*. Ese fue también el legado que Séneca dejó a los suyos momentos antes de abrirse las venas apremiado por un centurión inexorable a los piadosos ruegos. Su vida fue una demorada preparación del ejemplo

que entregó a quienes le sobrevivieron y a las generaciones venideras que aún le recuerdan. Con frecuencia se ha notado que la voz griega para «verdad» *(aletheia)* significa no-olvido *(a-lethos)*, esto es, recuerdo. El precio de la verdad es la muerte, que rinde la esencia de las cosas solo cuando estas ya no existen, como una botella que llega a la orilla con el mensaje del ahogado. Conocer la verdad de alguien es rememorar su ejemplo cuando ya ha dejado de vivir; al conmemorarlo, la vida del hombre, esa parábola que hace la piedra antes de caer al estanque, adquiere una necesidad que antes, entreverada de azar y casualidad, no tenía. Nótese la paradoja: la verdad de nuestro destino individual queda a la postre en manos de la posteridad social, que custodiará nuestro ejemplo —impidiendo que caiga en la nada y la mentira del olvido— solo si halla en él algo colectivamente aprovechable y digno de permanecer. Todo ejemplo es ejemplo para alguien.

Las necrológicas y los obituarios que hoy leemos en los periódicos —un género literario de primerísimo orden o quizá la única auténtica ontología posible— encuentra su antecedente en las *«laudationes funebres»* que los aristócratas romanos pronunciaban en los funerales solemnes ensalzando el ejemplo que había dejado el difunto en su paso por la tierra. Ahora, mientras vivimos, permanece abierto el contenido de nuestra futura *laudatio*. Lector, ¿qué renglones escribirías tú en ella si estuviera en tu mano hacerlo? ¿Qué querrías que dijeran de ti? ¿Cómo te gustaría ser recordado? Nada de narcisismo o autocompasión; es la pregunta griega por la esencia: ¿qué clase de hombre fuiste tú? ¿Cómo se combinaron al final en ti los elementos pautados y qué tipo de destino fue el tuyo? La muerte es, *stricto sensu*, el momento de la verdad, en el que esta queda fijada para siempre; mientras llega, cuida de tu imagen: *imaginem vitae tuae*.

12

Abrochado a la dulzura de vivir

Conducimos nuestro coche y vemos a cierta distancia, en una curva, a una pareja de policías en actitud vigilante. Con una maniobra arriesgada, nos apresuramos a abrocharnos el cinturón de seguridad. En España, la ley impone multas a quien circula en un coche sin el cinturón abrochado. Yo creo que esta sanción constituye un uso totalitario de la ley y, como excusa para meditar sobre la esencia del Derecho, en este artículo me propongo explicar por qué.

El Derecho regula las relaciones interpersonales. Y no todas. Hay algunas demasiado importantes para confiarlas a la ley, como el amor o la amistad. Así, el amor es una realidad *extra legem* incluso en caso de matrimonio, el cual se perfecciona válidamente sin él; y, por otro lado, ningún Parlamento se atrevería a aprobar un «estatuto del amigo» con una lista de derechos y deberes amicales bien definidos. En un Estado de Derecho, la ley tiene competencia para regular un número tasado de interacciones humanas, solo aquellas que por su naturaleza son exigibles coactivamente activando la máquina represora del Estado, y el amor o la amistad ciertamente no son de esa clase.

Pues bien, si ya sería una extralimitación que la ley regulase relaciones sociales de ámbito personal, la obligatoriedad del cinturón de seguridad va aún más lejos porque la norma que lo impone busca protegerme a mí… contra mí mismo. En el Antiguo Régimen, durante el absolutismo monárquico, si en la propia casa, guardado bajo llave en una arqueta, el alguacil real sorprendía un manuscrito íntimo donde su autor, por ejemplo, hacía profesión de

ateísmo, el desgraciado podía ser torturado y llevado al patíbulo. No solo lo que uno escribía sino lo que pensaba constituía delito: la red jurídica se introducía en el fuero interno de las personas y las sometía a servidumbre amenazando con castigos al mero flujo interior de la conciencia. Era aquella una época en la que los príncipes ponían la felicidad de sus amados súbditos entre sus deberes de gobierno. Las democracias liberales, por el contrario, reconocen a cada ciudadano, cuando alcanza su mayoría de edad, autonomía moral y competencia cognitiva suficiente para buscar la felicidad a su manera sin obligación de aceptar tutela alguna, pública o privada, sobre las decisiones relevantes atinentes a su estilo de vida.

¿Qué bien social está reglamentando la norma que declara ilícito el incumplimiento del deber de abrocharse el cinturón de seguridad? Ninguna: está velando exclusivamente por mí y no pretende proteger interés general alguno, pues no hay aquí atisbo de mundo interpersonal. Otras normas viales —como las señales de tráfico— se enderezan a facilitar una conducción segura; pero el cinturón no previene de accidentes con terceros sino, una vez producidos estos, solo de lesiones propias. Si únicamente mi vida corre peligro, ¿por qué me multan? El consumo de droga no es infracción y el intento frustrado de suicidio tampoco, pero circular desabrochado sí. Las leyes sanitarias que hoy restringen severamente el consumo de tabaco se fundan en la protección de la salud de terceros. ¿Qué perjuicio de tercero trata de evitarse con la obligatoriedad del cinturón?

Se me dirá, con el cervantino maese Pedro: «Muchacho: sigue tu canto llano y no te metas en contrapuntos, que se suelen quebrar de sutiles». Es decir: puede que tengas razón en un plano teórico, pero el cinturón positivamente salva vidas, ahí están las estadísticas. Lo cual es sin duda cierto, como también lo es que el descenso del número de víctimas sería aún mayor si la ley nos prohibiera conducir, o por qué no, fumar, beber, subir en ascensor o amar desesperadamente, todo lo cual ha sido fuente de innumerables muertes. Este aparente paternalismo, que cuida de nosotros como menores de edad incapaces de elegir lo que nos conviene y nos lleva de la mano al recto comportamiento, es en realidad una modalidad de esos totalitarismos cuyo lema se resume en el protervo *dictum* de

Goethe: «Prefiero el orden a la libertad». El utilitarismo de los números no debería nunca prevalecer sobre la alta dignidad de ser libres. Si nos obligan a ser felices *malgré nous*, podría sucedemos lo que dice Juvenal en su verso: que «por amor a la vida perdamos lo que la hace digna de ser vivida».

Se me dirá también: no es cierto que el cinturón solo proteja bienes privados porque el herido en accidente de tráfico genera gastos al sistema público de salud. ¡La órdiga! —replico yo—, si el título habilitante del Estado para interferir en mi esfera privada es la hipótesis de un gasto público evitable, entonces no solo el uso del cinturón sino la vida en su totalidad debería sujetarse a la ley, porque la ausencia de hábitos saludables —echarse la siesta, ir al gimnasio, beber con moderación— aumenta el riesgo de contraer enfermedades que requieren tratamiento médico soportado por la Seguridad Social; y cultivar sentimientos y pensamientos insanos también podría redundar en perturbaciones mentales causantes de bajas laborales con cargo a los presupuestos públicos: en el actual Estado de bienestar, todo tiene repercusión potencial en el gasto público y, si aceptamos el principio, aun las relaciones sexuales abiertas a la procreación deberían estar minuciosamente reglamentadas, como en China, porque quizá produzca yo con un cómplice un pequeño acreedor de prestaciones públicas futuras. Imagino el día en que, tras cortarme un dedo en la cocina y acudir a un centro de salud, el facultativo dé parte a la policía de mi comportamiento bajo la sospecha de un uso negligente de los caudales públicos. No: si mi libertad genera perjuicios, incurriré en la responsabilidad que proceda, pero, cuando no hay daño de terceros, el Estado no está autorizado a evitar el daño propio convirtiendo una conducta privada en ilícita y punible.

Y ahora, un consejo: abróchate el cinturón, no por temor a la multa, sino por la *douceur de vivre*.

13

A quién le importa lo que yo haga

Emulando el verso de Rubén Darío —«Yo soy aquel que ayer no más decía / el verso azul y la canción profana»—, declaro que yo soy aquel que ayer no más decía —cfr. supra: «Abrochado a la dulzura de vivir»— que el cinturón de seguridad obligatorio era un ejemplo de uso totalitario del Derecho. Era aquel un microensayo celoso de la libertad individual frente a las intromisiones del poder y abogaba por la plena competencia de cada uno para elegir cómo ser feliz, si es que quiere serlo, porque la felicidad no es ningún deber ético ni tampoco en puridad un derecho (¿frente a quién?), sino una posibilidad humana entre otras y quizá, por su exceso de énfasis, hoy en día un poco anticuada. No tenemos, pues, derecho a ser felices, pero sí a tomar, sin injerencias no consentidas, las decisiones que determinan nuestro destino sobre la tierra.

Durante milenios, la vida humana fue asunto de Estado, un instrumento político al servicio del bien común. Pero, en determinado momento, el hombre tomó conciencia de sí mismo y de su condición de fin y nunca de medio, ni siquiera medio del interés general del Estado, y promovió un proceso de privatización de la vida personal frente a esa permanente pretensión estatal de politizarla. Se sintió como uno de esos territorios colonizados que reclama para sí la soberanía de las riquezas naturales que produce. Tras una larga guerra contra los ilegítimos ejércitos ocupantes —las metafísicas y teologías políticas que codician el tesoro de fuerza, talento, tiempo y energía que acumula cada ciudadano—, finalmente las fuerzas de liberación proclamaron la independencia del nuevo país, que recibió el nombre de «Vida Privada».

Por respeto a la vida privada, la ley no debería multar el incumplimiento del deber de abrocharse el cinturón de seguridad, como se razonó entonces; sin embargo, ahora hay que añadir: una mala interpretación de la naturaleza de este concepto está conduciendo a la anomia moral que caracteriza nuestro tiempo. ¿Dónde reside el malentendido?

Procedería ahora aducir textos filosóficos de pensadores egregios que han excogitado admirablemente sobre la vida privada, como Locke, Voltaire, Kant, Mill o Isaiah Berlin. Pero la vida privada es un mito fundacional —el de ese país gozosamente descolonizado: el mundo de la conciencia libre y la intimidad personal— y ese tipo de verdades no se comprenden cabalmente cuando se leen, sino solo cuando se cantan y se bailan. Y, por esa razón, y por mis puntas de orgullo patrio —y por concederme una tierna complicidad hacia mi febril adolescencia—, prefiero echar mano de la *molto cantabile* y *ballabile* verdad de una conocida y todavía coreada canción de Alaska y Dinarama, cuyo estribillo dice así: *«Mi destino es el que yo decido / el que yo elijo para mí / ¿A quién le importa lo que yo haga? / ¿A quién le importa lo que yo diga? / Yo soy así, y así seguiré, nunca cambiaré»*.

A continuación, glosaré estos influyentes enunciados morales.

«Mi destino es el que yo decido, el que yo elijo para mí». Hubo un tiempo en que este aserto era un electrizante y movilizador grito revolucionario, porque expresaba un ideal de la autenticidad —«sé tú mismo», «vive a tu manera», etcétera— que daba aliento a la desinhibición de la espontaneidad instintiva del yo largamente anhelada y enterrada bajo una sucia costra social que la reprimía. Pero hoy la vida privada es un país soberano, reconocido internacionalmente, y si alguien dijera el verso del estribillo, la respuesta sería un encogimiento de hombros: «Tu vida es tuya, por supuesto, ¿quién lo duda?». La cuestión es ahora otra: no hagamos como esos veteranos de Vietnam que, de vuelta a casa tras licenciarse, siguen vistiendo uniforme mimetizado y pasan el día disparando a una lata en un descampado, incapaces de integrarse en la vida civil. Como las sociedades avanzadas ya se componen de millones y millones de personalidades liberadas, las prioridades han cambiado. Ahora la pregunta no es «¿cómo ser yo mismo?», sino «¿cómo vivir juntos?».

«¿A quién le importa lo que yo haga o diga?». Importa, y mucho. No al Estado. Se puede estar inequívocamente a favor de la vida privada como derecho fundamental que protege frente a las coacciones estatales —el caso del cinturón obligatorio— y al mismo tiempo señalar el hecho incuestionable de que el dogma de la vida privada ha sido el abrigo para la vulgaridad ética y la anómica ausencia de reglas en el ámbito personal. Pareciera que hoy la ética es exigible solo en la esfera pública y no en la privada, donde todo valdría lo mismo, si no perjudica a tercero. Por eso conviene distinguir entre lo que, desde una perspectiva *jurídica*, tenemos derecho a hacer como ciudadanos libres, y lo que, desde una perspectiva *ética*, consideramos formas superiores e inferiores de vida privada. ¿Que a quién le importa, decías? A los demás: lo que tú hagas y digas tiene un impacto, fecundo o desmoralizador, en el círculo de tu influencia, pues habitas en una red de influencias mutuas; y, aunque no le importa al Estado, debería sobre todo importarle a tu conciencia.

Cuando la canción sigue diciendo: *«Yo soy así, y así seguiré, nunca cambiaré»*, uno se acuerda de esos japoneses que continúan escondidos en la selva del Pacífico sin haberse enterado de que la guerra mundial terminó hace décadas. Unas vidas privadas son mejores que otras, superiores en nuestra estima moral y más propicias para la convivencia y la amistad cívica. Ya somos libres jurídicamente, ahora hay-que-ser-libres-juntos, y eso exige cambiar algunos hábitos y algunos estilos de vida. Si tú no lo haces, serás tan estrafalario y anacrónico como el Rey del Glam: *«Con tu tacón de aguja / los ojos pintados / dos kilos de rímel / muy negros los labios / te has quedado en el 73 / con Bow y T. Rex»*.

Invierno 2010

14

Primores de lo mortal (un himno)

Definitivamente, los dioses olímpicos nos miran por encima del hombro. Ellos son inmortales mientras que nosotros, dicen, somos «semejantes a las hojas». El Dios bíblico es eterno más que inmortal porque no tiene nacimiento. La teología medieval lo definió como el «ser necesario», pues entre las perfecciones que le son propias se halla la necesidad de existir. Frente al ser necesario ponían los teólogos el ser contingente, donde estamos todos los demás, los dioses olímpicos y nosotros. Ahora bien, se puede ser contingente de dos maneras.

Hay, por un lado, la contingencia de lo que es de una manera pero podría ser de otra: así, yo nací en Bilbao, estudié clásicas y casé con Teresa, pero podría haber nacido en Logroño, cursado arquitectura y casado con Begoña o permanecer soltero. Todas estas circunstancias constituyen «las contingencias de la vida», esa mudable combinación de rasgos y hechos que llenan nuestra personal biografía. Por otro lado, hay una contingencia que no es, como la primera, la de ser de una manera pudiendo ser de otra, sino la de «ser» pudiendo simplemente «no ser»; no se trata ya de las «contingencias de la vida» sino de la «vida contingente»; no de un discurrir cambiante de los acontecimientos en la vida del hombre, sino de que esa vida humana, tarde o temprano, dejará de ser: morirá.

Los dioses olímpicos no son eternos puesto que nacen —como resultado de circunstancias que no tienen nada de necesarias: con frecuencia grandiosas y pletóricas uniones sexuales entre ellos—, pero, una vez engendrados, ya no mueren nunca. Como son

inmortales, están al abrigo de la «vida contingente», pero eso no les libra ni mucho menos de las azarosas «contingencias de la vida». Sin duda, los olímpicos disfrutan de importantes privilegios: no envejecen, poseen poderes extraordinarios —desplazarse a gran velocidad, metamorfosearse, hacerse invisibles, infundir fuerza o anularla— y pasan mucho tiempo en banquetes, alimentándose de la dulce ambrosía. Pero, por mucho que ellos lo pretendan, no puede afirmarse que estén exentos de preocupaciones: como pone de relieve el estudio *La vida cotidiana de los dioses griegos*, de G. Sissa y M. Detienne, caen presa de grandes pasiones que los trastornan, como el deseo carnal, la cólera o la ira; se dejan involucrar intensamente en los conflictos humanos tratando de cambiar sus destinos y, aunque no fluye por sus venas la roja sangre, a veces reciben heridas y se lesionan.

Con todo, una raya infranqueable separa a los dioses inmortales de los hombres «semejantes a hojas», pues nosotros no solo estamos expuestos a los imprevisibles accidentes de la vida, sino que sufrimos fatigas, dolores y trabajos y al final, tras muchos años temiendo a la muerte, acabamos sucumbiendo a ella. Por eso, desde su altiva posición, desdeñosamente dijo Zeus, «acumulador de nubes», que, «entre todos los seres que andan y respiran sobre la tierra, ninguno es más miserable que el hombre».

¿Tiene razón Zeus?

Pienso que hay en su juicio una profunda incomprensión de los sutiles encantos de la mortalidad humana. Por supuesto, no seré yo quien niegue todas esas penalidades que acompañan nuestra existencia sobre la tierra, antes de acabar bajo ella. Pero, junto a esto, hay que poner otros placeres y bienes específicamente humanos, los cuales —esto es lo que me interesa destacar ahora— son lo que son solo porque morimos, pues, si fuéramos inmortales como los olímpicos, tendrían para nosotros un sentido distinto o quizá estarían simplemente ausentes.

Vida humana es vida en peligro. Es el riesgo de no poseerlas o de, poseídas, perderlas, lo que hace deseables las cosas de este mundo. La incertidumbre aguijonea el goce, la inseguridad punza el placer. Perseguimos lo que nos es esquivo, y de ahí que Platón haga al dios *Eros* hijo de Poros y Penia, de la abundancia (que anhelamos) y de la penuria (que sentimos). Cuando llega

fugazmente el momento de la posesión, exclamamos, con Fausto: «¡Detente, instante, eres tan hermoso!», pero no se detiene, y es precisamente esa fugacidad lo que lo hermosea. ¿Amaríamos lo que amamos y como amamos si la pulsión por poseer no estuviera mezclada con el ansioso temor a la pérdida? El destino ha vertido en la copa del corazón humano unas gotas de desesperación y, a causa de este cóctel, el auténtico desear humano es siempre una emoción doliente.

Más aún: amamos las cosas porque las vemos amenazadas, bajo una luz crepuscular. Se dispara nuestro amor cuando nos asalta la conciencia de su vulnerabilidad. Los dioses nos llaman con desprecio «semejantes a hojas» ignorando que es el esplendor de hoja caduca lo que nos conmueve y el temblor rosa de la carne efímera lo que nos enciende. Y así en todo: la madre se enternece de su recién nacido porque lo ve dependiente y frágil; juramos amor eterno porque nos rebelamos a su extinción inexorable; admiramos al hombre valiente porque sabemos que arriesga su única vida; nos conmueve la belleza del otoño porque tenemos en mente el rotar de las estaciones. ¿Qué es la filosofía sino aprender a morir? ¿Qué es la ciencia sino una lucha contra la intrínseca imperfección del mundo? ¿Qué el arte sino la promesa de una felicidad que se nos escapa?

El mundo humano, tal como lo conocemos, con su amor, deseo, placer, virtud, filosofía, ciencia y arte, está transido de los primores de nuestra mortalidad transeúnte. *Nos gustaría un mundo mejor, pero no uno distinto*. ¡Oh, Zeus, padre de los dioses!, he de decirte, con el debido respeto, que vuestra existencia es quizá muy poderosa pero, en comparación con la humana, me parece banal. Le falta la profundidad de lo que va en serio. «La muerte es la madre de la belleza, y de ahí que solo de ella / vendrá el cumplimiento de nuestros sueños / y de nuestros deseos» (Wallace Stevens, *«Sunday Morning»*).

15

Tú eres muy especial

Me hallaba yo en el regocijo familiar durante estas fiestas navideñas cuando, animado por el honesto propósito de compartir un rato con mi hija, que veía en el salón un episodio de la serie *Hannah Montana*, me senté paternalmente a su lado en el sofá. Nos mostraba la pantalla una pareja de escolares impúberes que, abandonados a una orgía de tics actorales y a la inanidad de los más enlatados lugares comunes, coqueteaban a la salida del instituto, mientras una música de fondo sugería al espectador que se avecinaba un momento emocionante, quizá tierno. Y así fue, en efecto. El chico, elevándose a la mayor sublimidad amorosa que los tiempos permiten, le endilgó a su amiga el socorrido «tú eres muy especial», algo así como la declinación *pop* de aquel «¡ojalá no mueras nunca!» que es para el poeta la esencia del amor. No contento con ello, el contumaz enamorado continuó el cortejo y reincidió en el dichoso concepto abundando en que ella le inspiraba algo muy *especial* y que tenerla cerca hacía que también él se sintiera muy *especial* (la aludida le aseguró, afectando turbación y timidez, que reciprocaba su sentimiento). Al punto, una vieja interrogación volvió a interpelarme: hoy la forma suprema de la individualidad se compendia en la categoría de «lo especial». ¿Realmente es tan maravilloso, tan deseable y tan apetitoso ser especial?

Solo muy recientemente el hombre ha querido ser tal cosa. Tradicionalmente se consideró que el mundo conformaba una realidad acabada y normativa, y que, ante una perfección ya completa, al hombre solo le era dado reiterarla, reproducirla, copiarla, por lo que debía abstenerse de inventar ocurrencias

subjetivas o de concebir nuevos mundos que solo podían redundar en desviaciones monstruosas de una norma inmutable. Los entes individuales, en el cosmos premoderno, participan de una normatividad común y general: ser «algo» quiere decir que «en ese algo» se confirma la regularidad de su género, y así, por ejemplo, el hombre es hombre cuando demuestra poseer los atributos que son propios al específico género humano: racionalidad, moralidad, sociabilidad, lenguaje, etcétera. Experimentar es entonces generalizar, hallar en cada cosa su genérica verdad (y bondad y belleza). Y como lo general es lo normal, la cultura premoderna concedió a la normalidad una preponderancia ontológica.

Todavía a fines del XVIII Samuel Johnson, portavoz de una larga tradición, enseñaba a sus contemporáneos la «grandeza de la generalidad», que es como decir la grandeza de la normalidad. Pero preciso es reconocer que esta normalidad se había tornado invivible, insoportable, en la Europa del XIX y el hombre occidental le retiró de golpe su anterior homenaje. Se observa en particular en la literatura de la Inglaterra victoriana, que novela las vidas de personajes alienados por una normalidad social que quisiera aplastarlos bajo el manto de asfixiantes convenciones sociales. No es casual que, precisamente en esas fechas, Stuart Mill compusiera en su ensayo *On Liberty* el himno más vibrante nunca escrito en loor de la excentricidad individual: «La excentricidad y la fuerza de carácter marchan a la par, pues la cantidad de excentricidad que una sociedad contiene está en proporción a su cantidad de genio, de vigor intelectual y de coraje moral». Edith Sitwell —*English Eccentrics* (1933)— la entronizó como propiedad definitoria de la aristocracia de su país, pero antes que ella *À rebours* (1884), de J. K. Huysman, creó el tipo del excéntrico por antonomasia en la persona de un decadente duque francés, Des Esseintes, que mandó chapar en oro la coraza de su tortuga doméstica. En realidad, la excentricidad es un fenómeno de toda la conciencia decimonónica europea, que durante el siglo XX se masifica y se constituye en la nota distintiva de la subjetividad moderna, con independencia de las clases: ser hombre es ser distinto del mundo y de los demás hombres, y así lo individual del individuo, en esta postrera vulgarización del concepto, ha de discernirse en lo diferente, único, original, exótico, inusitado e irrepetible residente en él. Y de ahí, cayendo por una

pendiente inclinada, se va en derechura a la industria del entretenimiento de Disney Channel: ser hombre es —idealmente— ser especial, como dice el escolar enamorado a la salida del instituto.

La democracia, en consecuencia, ha generalizado a todos los ciudadanos la autoconciencia aristocrática reservada a los estratos socialmente superiores, en lugar de alumbrar una idea igualitaria de la subjetividad basada en la misma dignidad de todos los hombres y en su común mortalidad. ¿Es esta la última palabra sobre el hombre? No y no. Dejaré para mejor ocasión una exposición más detallada del asunto. Diré tan solo que comprendo los recelos hacia cualquier empeño por restituir una normalidad que tuviera como efecto la nivelación castrante de todo impulso de distinción y excelencia. Solo que no toda distinción humana ha de conducir, por fuerza, a la extravagancia. Hay dos maneras de distinguirse sobre la «indistinta» medianía: siendo excepcional o siendo extraordinario. Es excepcional quien se singulariza saliéndose de la norma común, como hacen la mayoría de los extravagantes héroes de las novelas modernas; es extraordinario quien sigue esa norma pero destaca sobre los demás al llevarla a un rango superior de perfección y cumplimiento. No es lo mismo el suicida Werther o el homicida Raskólnikov que el Aquiles homérico o Alejandro Magno, los cuales, a diferencia de los anteriores, reúnen todos los bienes deseables en la vida griega —fuerza, belleza, riqueza, placer, gloria y virtud— pero elevados a un grado eminente. Hay, pues, una distinción no extravagante.

Entró mi mujer en el salón y me encontró absorto en mis pensamientos y sin mi hija, que, aburrida de mí, me había abandonado sin yo notarlo. Volvió la mirada a la pantalla, que seguía emitiendo el episodio de la serie infantil, y murmuró, con un mohín de incredulidad ante una nueva prueba de mi extravagancia: «Javier: lo tuyo no es *normal*».

16

Lo quiero todo

Me decían: «Todo no se puede tener; hay que elegir». Me dominaba entonces una ansiedad inflamable que no se acomodaba a nada y me aconsejaban con frecuencia: «Hay que adaptarse». Y adaptarse parecía significar renunciar a la mayoría de las cosas buenas que ofrece la vida para recibir a cambio una escasa pero segura porción de ellas.

Porque, en efecto, toda la vida del hombre es un largo ejercicio de adaptación a la realidad en busca de un punto de equilibrio entre dos extremos. A estos dos extremos los medievales, tan exactos siempre en la definición epigramática, los llamaron *praesumptio* y *desperatio*. Incurre en lo primero el presuntuoso que se hace demasiadas ilusiones con respecto a lo que la realidad puede dar al hombre: como es capaz de darle algunas flores, el mencionado *presume* indebidamente que todo el orbe es un jardín. Naturalmente este exceso es propio de las personas que aún no han recibido el correctivo que la experiencia administra a quienes se empeñan en negarla. La visión del lado soleado del mundo despierta la violencia de nuestros deseos y nos hace concebir esperanzas supernumerarias sobre nuestras posibilidades reales y sobre nosotros mismos. Esa cultura tan maravillosamente mesurada que fue la griega designó el pecado de desmesura con el nombre de *hybris*: el cosmos exhibe un orden justo y quien con un acto de injustificable arrogancia se atreve a ignorar el Derecho establecido por los dioses recibe un castigo que lo restituye a su posición original o, más frecuentemente, aún más abajo. Un presuntuoso es un pecho opulento de expectativas y, como dice Solón, la opulencia conduce

a la *hybris* y esta a la ruina, como le sucedió al bueno de Prometeo, que sufrió cadenas. De manera que este primer exceso con frecuencia genera su opuesto, la *desperatio*.

Si el error de la presunción consiste en pretender poseer *ya* lo que en puridad solo nos es dado anhelar, el de la desesperación estriba en la impaciencia de anticipar demasiado pronto el nihilismo de la muerte que algún día vendrá pero que *todavía no* ha llegado. El desesperado insiste con lúgubre acento en la vanidad de toda empresa humana y para él, como dice el célebre parlamento de Segismundo al final de la segunda jornada de *La vida es sueño*, la vida es una ilusión que carece totalmente de entidad, *«pues estamos / en un mundo tan singular / que el vivir es soñar / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar»*. Hay aquí una evidente precipitación: de acuerdo, la acción devastadora del tiempo se extenderá algún día a todo cuanto existe pero, de momento, no desesperemos adelantando acontecimientos, pues hay margen para hacer algunas cosas y gozar algunas otras y en el ínterin, invirtiendo el título del drama, hasta el sueño es vida y la realidad, nocturna y diurna, parece tremendamente seria.

En determinado momento comprendí que adaptarse implica desarrollar un genuino arte para administrar las expectativas humanas mientras se envejece manteniéndolas en su punto justo de estabilidad, sin ceder a la presunción ni a la desesperación, y arreglándolas permanentemente a los límites dados. Presté atento oído a la voz de la prudencia que me apremiaba a hallar ese equilibrio entre el *ya* y el *todavía no* en el que discurre el cauce de la vida de los mortales y traté durante muchos años de sustraerme a cuanto pudiera escorarme a uno de los indeseables extremos, donde veía compendiados todos los peligros imaginables. Bien mirado, esa *aurea mediocritas* que pondera Aristóteles en su *Ética* está edificada sobre una sucesión de contraposiciones entre extremos a los que hay que renunciar para elegir siempre un austero término medio. Y, disciplinadamente, yo hice mis elecciones: elegí casa, elegí oficio y me busqué una posición en el mundo.

Y entonces me ocurrió lo que dice determinado personaje de una novela de Jane Austen: que «por haberme comportado prudentemente en la juventud, me voy haciendo romántico con la edad». Por supuesto, no tengo intención ni mucho menos de

renunciar a cuanto ya he elegido, ¡no tengo intención de renunciar a nada! Pero recuerdo que la gente me decía: «No lo puedes tener todo; tienes que elegir» y ahora estoy en condiciones de responder a la gente y responderme a mí mismo con potente voz: «No, no quiero elegir. ¡Yo lo quiero todo!». Ya no más dilemas, aporías, antagonismos, *aut-aut* kierkegaardianos, alternativas insuperables. Lo quiero absolutamente todo. Lo grande y lo menudo, la ebriedad y la rutina, la pasión y la felicidad, el placer y la virtud, la vulgaridad y la ejemplaridad, la vocación y la profesión, esta vida y la otra, la altura y el peso, la gravedad y la gracia, la ingenuidad y la lucidez, la experiencia y la esperanza, la altura y la profundidad, el norte, el sur, el este y el oeste, incluyendo, como leí en algún sitio, el cuerpo y el *arma*, y todo ello hasta alcanzar el grado que indica el libro de Sackville-West: *All Passion Spent*. Ahora que ya estoy pasablemente adaptado al mundo, lo quiero todo sin renunciar a nada, aunque también —es importante añadir— sin presunción.

Y si, para conseguirlo, he de padecer la fatalidad de algunos sufrimientos, los quiero a estos también. Mejor dicho: no los quiero ni los invoco —hacerlo sería una jactancia muy semejante a la *hybris*— pero sí los acepto deportivamente porque quien desee comerse todo el canasto de las cerezas tendrá que conformarse con que unas se enreden con otras y que las más ricas se confundan con las más amargas. Si los gozos infinitos demandan penas infinitas, procuraré vivir estas últimas sin desesperación. Y cuando alguna vez esté al borde de caer en ella, para conjurarla recitaré como una letanía los divinos versos de Goethe: *«Todo lo concede la Fortuna a su favorito, / por completo. / Los gozos, los infinitos; / las penas, las infinitas, por completo»*.

17

¡Sor-pre-sa!

El día de nuestro cumpleaños un amigo que actúa de gancho, sirviéndose de engaños y martingalas, nos conduce a la hora convenida a su casa o a la nuestra y allí otros amigos, concertados con el primero, abren de repente las puertas correderas o salen de su escondite en el salón y corean al unísono: «¡Sor-pre-sa!». Lugares y rostros son quizá los mismos de siempre, pero en ese momento lo percibimos todo con una teatralidad que rompe su habitual apariencia. Suele decirse que la curiosidad es el origen del conocimiento; puede que lo sea del científico, pero en el origen de la cultura se halla, a mi juicio, este efecto de estupefacción ante lo natural. ¿A qué podríamos comparar la actitud del hombre verdaderamente cultivado? Al extrañamiento que a veces nos produce la visión de nuestro propio brazo.

A los ojos del hombre sin cultura —sea o no hombre de vastas lecturas— cuanto le rodea disfruta de la seguridad, evidencia, sencillez y neutralidad de los hechos de la naturaleza. De igual manera que los planetas avanzan por sus órbitas, el mundo es para él un conjunto de actos regulares y previsibles, intemporales en su incuestionada validez. Lo que hace de él un yo, el entorno en que vive, las ideas que se le transmiten, el conjunto de creencias latentes en las que flota, las pulsiones, afectos y deseos que alberga, las fuentes de su placer y su dicha, las costumbres que le sostienen, las instituciones que rigen su ciudadanía, el régimen político que le gobierna, los ideales que movilizan sus emociones: todo ello es, para el hombre sin cultura —tenga o no título universitario— un mero *datum*, algo que está ahí, siempre lo ha estado y siempre lo

estará.

Hay días que contemplamos nuestro brazo extendiéndose por nuestro campo de visión y nos desasosiega ese remo de nuestra anatomía. ¿Qué hace eso ahí? Algo semejante nos sucede cuando empezamos a comprender que la imagen del mundo dominante en una cultura, que se nos presenta con la estabilidad, regularidad y fijeza de un hecho de la naturaleza, dotado de una objetividad autónoma y trascendente al hombre, es en realidad una criatura, un «constructo» contingente de ese mismo hombre. Ese hallazgo le produce un estremecimiento no inferior al que sacudió a Jim Carrey cuando, en *El Show de Truman*, vislumbró, por una pluralidad de indicios, la artificialidad del universo que habitaba, convertido en estudio de televisión. El axioma cultural por antonomasia rezaría como una perífrasis de la famosa sentencia de Ortega: la cultura no tiene naturaleza sino historia. En cuanto entidades simbólicas, no somos hijos biológicos de la madre naturaleza sino padres adoptivos de la cultura que producimos y cuando descubrimos esta paternidad imprevista, sentimos una extrañeza pareja a la que a veces nos suscita nuestro propio cuerpo.

Y así como la paternidad biológica puede ser deseada o no mientras que la adoptiva lo es siempre, así también nosotros, tras superar la perplejidad inicial, podemos elegir gozosamente la cultura de nuestro tiempo como resultado de una decisión meditada, y no por forzada necesidad. Caigo en la cuenta de que todo lo que soy, pienso y siento, y todo cuanto existe en la realidad, está históricamente mediado. Tener cultura no es saber mucha historia sino un negocio más sutil: tener conciencia histórica, lo que es una forma de autoconocimiento. No es lo mismo almacenar datos del pasado que ser consciente de la historicidad de lo humano, aunque a veces lo primero lleva a lo segundo.

Una conciencia histórica de estas características presenta tres ventajas:

La primera, permite asombrarse por los increíbles logros conseguidos por la humanidad haciéndose cargo de los sufrimientos y el esfuerzo colectivo que han requerido. Así podemos, por ejemplo, admirarnos de que solo en tiempo reciente el hombre haya consentido en renunciar mayoritariamente a la venganza privada y, cuando sufre un daño que estima injusto, en delegar en un tercero

la determinación de la culpa y la administración del castigo, en lugar de tomarse la justicia por su mano. Ídem de lienzo respecto a la dignidad del hombre, el reconocimiento de la libertad individual, la protección del Estado social o la alternancia democrática. El inculto —sea o no intelectual reconocido y creador de opinión pública— descuenta estas conquistas, como un niño malcriado, y quizá hasta las desdeña, aburrido. Quien sabe que las sociedades antiguas, por estar privadas de ellas, fueron moralmente peores en este aspecto a las modernas, llega a comprender que es un prodigio civilizatorio que la comunidad actual haya logrado ponerse colectivamente de acuerdo en principios o costumbres como los mencionados.

En segundo lugar, ese hombre puede temerse que, si no se cuidan estos grandes avances morales de la civilización, quizá se malogren en el futuro arruinando los sacrificios que costaron. Por tanto, el hombre cultivado estará inclinado a mantenerse siempre alerta en una especie de estado de ánimo escatológico previendo los peligros que acechan, pues la suya es una mirada de madurez que anticipa el carácter precario, vulnerable y reversible de todo lo humano, y al ser sensible a la fragilidad del progreso moral, se dejará más fácilmente involucrar en su activa defensa.

Y, por último, si la cultura descansa sobre fundamentos contingentes, sus contenidos son por eso mismo susceptibles de discusión y, cuando procede, de refutación, revisión y abandono. La conciencia histórica, por consiguiente, conduce por fuerza a una conciencia crítica, autónoma y razonadora, que discrimina, en lo presente, aquello que merece conservarse de aquello que debe reformarse.

¿Qué es, pues, ser un hombre culto? Solo una cuestión de detalles: sorprender la artificialidad del mundo, cultivar la conciencia histórica y crítica, y comprometerse en la continuidad de lo humano. Todo lo demás, como dice Verlaine, es literatura: *«Car nous voulons la nuance encore / Pas la couleur, rien que la nuance. […] / Et tout le reste est littérature»*.

Primavera 2011

18

Súbdito por fuera, libertario por dentro

Ahí va un acertijo: «Súbdito por fuera, libertario por dentro, ¿qué es?». Si no lo adivinas, te doy algunas pistas.

Hoy el hombre común, el hombre de a pie, se halla siempre fuera de norma. Son tantas las leyes concurrentes y de origen tan diverso que es muy difícil, si no imposible, conocerlas y cumplirlas todas y ni la más escrupulosa de las conciencias puede evitar, siquiera por inadvertencia, contravenir algún artículo perdido de una de esas miles de disposiciones normativas vigentes. Toda clase de normas —circulares, ordenanzas, decretos, reglamentos, leyes ordinarias y orgánicas, directivas— y toda clase de fuentes —municipales, autonómicas, estatales, europeas, internacionales, multiplicadas con concejalías, consejerías, ministerios y agencias independientes— se entrecruzan y solapan en confuso y espeso entramado para caer como una plaga sobre el desavisado ciudadano. Hacer en la propia casa una reforma o una fiesta con música y baile, encender un cigarrillo, comprar una botella de vino, tirar unas pilas a la basura, pasear el perro, ir a pescar o incluso, para quien se le antoje, torear en la dehesa a la luz de la luna son comportamientos intensamente regulados por leyes urbanísticas, vecinales, viales, medioambientales y fiscales por razones todas ellas tan atendibles como agobiantes.

¿Y qué decir de las obligaciones tributarias, laborales, sanitarias o administrativas que gravitan sobre el contribuyente de toda condición, desde renovarse periódicamente el pasaporte hasta pasar la ITV del coche antiguo? Y si alguien, en un momento de trance, decide constituir una de esas pequeñas y medianas empresas,

muchas veces familiares, que forman el tejido productivo de un país —una mercería, una carnicería, una consulta médica, una peluquería, un taller mecánico—, ha de estar dispuesto a adentrarse en una selva legislativa indomeñable que asfixia su bienintencionado propósito con el requisito de multitud de licencias previas y, una vez en funcionamiento dicha empresa, la vegetación exuberante de preceptos aplicables, si se propusiera observarlos todos al detalle, apenas le dejaría tiempo para ocuparse de las necesidades sustantivas del negocio. Con la consecuencia, en fin, de que como el hombre tiene que vivir y las empresas que producir, aun los más legalistas de esos hombres y de esas empresas acaban incumpliendo alguna de esas infinitas regulaciones que lo reglamentan todo y, por consiguiente, en mayor o menor medida incurren en comportamientos punibles.

Por incuria o por táctica, las autoridades administrativas no aplican siempre las sanciones previstas en el ordenamiento para esas desviaciones toleradas *de facto* y el resultado práctico es que el ciudadano común es invariablemente un sujeto fuera de norma sobre el que, con arreglo a la ley, pende siempre un justo castigo, lo que, en sentido estricto, le convierte en súbdito a merced de la arbitrariedad de los poderes. Quizá las revoluciones modernas han librado al hombre del deber de rendir homenaje a un príncipe altivo pero nadie le ha exonerado aún de la servidumbre de implorar la benevolencia de las oficinas burocráticas.

El hombre se toma venganza contra esta maraña insoportable que envuelve el espacio público replegándose en su jardín privado, donde por fin se siente libre. Frente al reglamentismo jurídico-burocrático del orden social, la embriaguez de una vida privada refractaria a toda norma en general, ya sea jurídica, ética o estética. En determinado momento de la historia reciente el hombre llegó al siguiente pacto social: de un lado, el monopolio de la violencia legítima se confía al Estado, el cual se reserva la facultad de aprobar leyes vinculantes sobre la *exterioridad* de la vida y a ejecutarlas coactivamente por medio de su cuadro de funcionarios, una potestad de la que el Estado ha tenido que hacer un uso expansivo en los últimos tiempos por la complejidad inmanente al control y gobierno de una sociedad como la nuestra caracterizada por el ascenso de la masa al escenario de la historia.

Ahora bien, en el ejercicio de estas prerrogativas exorbitantes el Estado debe aceptar —es la otra cláusula del pacto— un límite infranqueable, que es el dibujado por el perímetro de la *interioridad* de la vida privada, un ámbito donde se le reconoce al yo el derecho inconcuso a elegir sin interferencias el estilo de vida que desea sin necesidad de rendir cuentas a nadie, se diría que ni siquiera a sí mismo, porque el pluralismo relativista producido por el declinar de las ideologías ha liberado a ese yo emotivista del deber de atenerse a reglas éticas universales y ha hecho del fuero interno un lugar libertario sin ley, donde no cabe discriminar entre formas superiores e inferiores de uso de la libertad y todo está permitido mientras no perjudique a tercero.

En suma, *normativismo* y *anomia* son los dos rostros, cada uno mirando a un lado opuesto, de ese Jano bifronte que es la cultura contemporánea. Y la consolidación reciente de la democracia de masas no ha hecho más que apuntalar esta tensión no resuelta, porque la coactividad burocrática que ocupa el fuero externo está legitimada por los impecables procedimientos de nuestro Estado de Derecho, fundado en la soberanía popular, mientras que, por su parte, la anarquía moral del fuero interno se halla protegida, al máximo nivel, en la tabla de derechos fundamentales de las constituciones modernas.

Ya he dado suficientes pistas para resolver el acertijo propuesto al principio: «Súbdito por fuera, libertario por dentro, ¿qué es?». Lo has adivinado: somos tú y yo, querido lector, mientras este dualismo anacrónico siga presidiendo la organización de nuestras vidas, divididas absurdamente en dos compartimentos estancos. Al final hemos caído en los dos peligros que, con rara clarividencia, ya avizoró Tocqueville cuando dijo que «la igualdad produce en efecto dos tendencias: la una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede empujarlos a la *anarquía*; la otra los conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la *servidumbre*».

19

La verdad del mito

En 1922, cuando pronunció la conferencia *Sobre la república alemana*, Thomas Mann inició una travesía espiritual que, años más tarde, culminaría en una larga novela sobre la saga bíblica titulada *José y sus hermanos*. Su escritura fue precedida de una asunción decidida y consciente de la función educativa y civilizatoria del mito. Con ello, verificaba en su persona y en su obra el gran giro que estaba experimentando la cultura de su tiempo. Conforme a la interpretación tradicional, la cultura había nacido al producirse en Grecia el paso «del mito al logos», es decir, la sustitución de la mentalidad mítica y mágica por la racionalidad de la filosofía y la ciencia. En el siglo XX se estaba describiendo el giro inverso: una crítica al «logos» occidental que tenía mucho de vuelta al mito. Claro que el mito que se recupera entonces no es lo que un «logos» excesivamente seguro de sí mismo había imaginado que es: una aleación caprichosa de fantasías coloridas y sugerentes pero completamente irracionales. Se descubre, por el contrario, que hay una verdad en el mito.

La naturaleza sigue unas regularidades que las leyes científicas explican: precisamente porque los hechos naturales se repiten la ciencia puede ser predictiva. El reino natural se compone de sustancias minerales, vegetales, animales y también humanas, aunque la naturaleza no agota la totalidad de lo humano, porque el hombre presenta además un torso no natural, casi podría decirse que antinatural: la libertad. Las creaciones de la libertad son únicas, imprevisibles, sorprendentes incluso para su autor, y esto presta a las realizaciones humanas, que se suceden sin sujetarse a un criterio

uniforme, una dimensión temporal. Solemos excusarnos a diario de mil menudencias pretextando que no tenemos tiempo cuando, bien mirado, lo único que tenemos es tiempo, pues somos tiempo; no entidades repetitivas sino fluyentes, ondulantes. Incurrimos en contradicciones, pues el antes y el después de nuestro decurso vital no coinciden. Más aún, somos una contradicción viviente: la naturaleza nos privilegia con una individualidad autoconsciente, pero nos castiga después dispensándonos el mismo destino cruel que al resto de sus criaturas que no tienen conciencia de sí mismas. De ahí las aporías, los dilemas y las tensiones que conforman el humano devenir. La identidad del hombre depende de la habilidad para crearse una narración creíble sobre el mundo que ilumine el sentido de la existencia y otorgue a su vida un papel digno y significativo dentro del conjunto.

La ciencia positiva merece máximo respeto, pero el positivismo —el imperialismo de la ciencia— se equivoca cuando asimila al hombre a la naturaleza, aplicando un método que vale para las realidades repetitivas pero no para las narrativas. No el tratado discursivo ni la ley científica sino solo el mito, que es un relato, hace justicia a lo inaprehensible de la condición humana y sabe captar ese meollo enigmático de su ser. En términos de Wittgenstein, la ciencia *dice* mientras que el mito *muestra*: hay, en efecto, algo en el hombre irreductible a conceptos bien recortados pero dócil a su representación y patentización narrativa. Si se dice, por ejemplo, que Aquiles es al mismo tiempo el más afortunado y el más desdichado de los hombres, tal proposición es absurda para la ciencia, pero la antinomia se deshace si se despliega en una relación de antes-después (afortunado en Esciros, desdichado en Troya) o si comprendemos, como da a entender su mito, que la negatividad de morir joven le proporciona paradójicamente la gran gloria de ser el mejor de todos los griegos.

Esos cuentos folclóricos sobre héroes que realizan grandes hazañas o se enfrentan a monstruos legendarios no respetan la lógica pero son racionales, bien que su racionalidad no es científica sino artística. Como el arte, los mitos seleccionan sus ingredientes de entre lo plural y fragmentario del mundo y, transformando el azar en necesidad, crean con ello la ficción de un orden significativo y unitario que integra lo meramente circunstancial de la experiencia

humana en un todo comprensivo y legitimador. Por eso son siempre usados para explicar la fundación de una ciudad o de un pueblo; y por eso en el interior de nuestra conciencia flota también la mitología de nuestra identidad personal, satisfaciendo en nosotros la demanda de narraciones y colaborando con la obligada construcción narrativa de la realidad. Cuando los pintores del Renacimiento vuelven una y otra vez a los mitos grecolatinos y bíblicos, no lo hacen animados exclusiva ni primeramente por motivaciones estéticas sino porque creen que en esas historias transmitidas por la tradición se halla involucrada una profunda verdad humana, no por indefinible menos verdadera.

Por último, el mito, destaca Mircea Eliade, asume siempre una función ejemplar. A diferencia de las novelas modernas, no le interesa las individualidades excéntricas o las situaciones inusitadas, irrepetibles; por el contrario, sus héroes son arquetipos que protagonizan historias paradigmáticas. Busca la identificación de la audiencia con situaciones existenciales esenciales y comunes en el hombre pero amplificadas a un grandioso escenario cósmico. La novela moderna es una autoconciencia aristocrática que se expresa en nombre propio, en tanto que el mito, creación anónima, lo hace siempre en nombre de todos.

Este igualitarismo intrínseco al mito fascinó poderosamente a Thomas Mann al operarse la gran transformación en su vida. En aquella conferencia de 1922 se retractó públicamente de su refinada pero obscena apología del belicismo guillermino contenida en *Consideraciones de un apolítico* (1918) y abrazó la causa de la Constitución de Weimar y de la democracia. Paralelamente, abandonó los argumentos de sus novelas anteriores centrados en esos (son sus palabras) «burgueses descarriados» y durante los siguientes quince años consumió la madurez de su talento en la recreación del mito del José bíblico. Mann explica esta evolución espiritual en sus ensayos sobre Freud y en su autobiografía: «Di el paso de lo individual-burgués a lo típico-mítico». Ambas transiciones, la política y la literaria, coinciden en lo sustancial, porque, para Mann, el mito es la representación artística de la democracia.

20

El dedo y la luna

¡Qué difícil es ser contemporáneo! Posiblemente no haya mayor alienación que la de no ser ciudadano de tu tiempo, la de comprender el mundo y a uno mismo con conceptos prestados y sentir emociones que no son propias, usufructuadas de las de las generaciones anteriores. El anacronismo encuentra su metáfora en la etiqueta obligada para los novios que celebran una boda tradicional, ella de radiante traje largo blanco, él de impecable chaqué. Así se casarían las clases acomodadas hace siglo y medio, conforme a las pautas de elegancia entonces imperantes. Pero ¿ahora? ¿Carecemos de una elegancia contemporánea que nos componga para esta solemnidad? Y si se trata de disfrazarse, romper las rutinas en ocasión tan principal, ¿por qué conformarse con la moda decimonónica, por qué no un traje medieval o de carnaval o de astronauta? Sirva lo anterior de ejemplo de cómo el presente es una macedonia de épocas muy distintas que coexisten en separados rincones del planeta —desde la edad de piedra en tribus amazónicas a la postmodernidad en nuestras sociedades occidentales, con todos los estadios intermedios— pero que también conviven en el mismo suelo y aun en el mismo ciudadano, cuyo yo no es un yo individual, sino un yo tumultuario compuesto por una polifonía de voces, todas coetáneas pero… ninguna contemporánea. Son coetáneos los acontecimientos que concurren en el mismo tiempo, mientras que son contemporáneos los que responden a las urgencias específicas de *su* tiempo. Y es ahí donde nos enfrentamos a un serio problema de agenda.

No creo en la doctrina ilustrada del progreso necesario pero a

veces uno se sorprende al observar los ardides que usa la Historia para llevar el agua a su molino. Muchos de los más innovadores novelistas, filósofos y artistas de los dos últimos siglos estaban animados por una intencionalidad nihilista, anti-civilizadora y, sin embargo, con sus grandes creaciones subversivas han contribuido más que nadie al progreso moral de la civilización.

Pensemos en la transgresión, ese acto liberatorio típicamente moderno. Toda opresión, toda explotación, todo despotismo trata de legitimarse ante quienes los padecen con un relato ideológico que les explica que «el actual estado de las cosas», tan perjudicial para ellos, es un hecho de la naturaleza en el mismo pie que el rotar de las estaciones y tan inevitable como él. Para asegurarse la obediencia de los oprimidos, la sociedad represora genera un mundo simbólico y unas costumbres respetables que les inducen a aceptar dócilmente esa autocoacción. Surgen entonces algunas personas inconformistas que adivinan el trampantojo y se rebelan contra él, mostrando la arbitrariedad de las distinciones tradicionales entre lo correcto y lo desviado, lo sano y lo enfermo, lo decente y lo desviado. Por ejemplo, la hegemonía cultural condena la corporeidad humana y cuidadosamente asocia el uso libre de la sexualidad a un eficaz combinado de castigo jurídico, reproche social, diagnóstico clínico (las llamadas perversiones), mala conciencia, vergüenza y hasta asco de uno mismo. Es transgresor quien denuncia este desprecio del cuerpo desautorizando las doctrinas que lo sustentan y también quien, pasando de la teoría a la acción y del mundo simbólico a las costumbres, escandaliza a los biempensantes con un comportamiento público sexualmente desinhibido, exhibicionista y provocador, que genera gran angustia entre los reprimidos pero que no tiene otra finalidad que recordarles el carácter histórico, interesado y tendencioso de la regla prohibitiva. Pues bien, en una sociedad represora, el estandarte de la civilización se pone sin vacilar del lado de la perversión y de la desviación y por eso los grandes transgresores de los siglos XIX y XX eran en el fondo grandes moralistas que, liberando al hombre de las opresiones tradicionales, contribuyeron decisivamente a su dignificación.

Si digo que la nuestra ya no es una sociedad represora sino liberada no defiendo que hoy no haya violaciones a la libertad —

miles al día— sino que ya no se reputan lícitas, como antes. La cuestión moral ahora pendiente ya no es cómo ampliar la libertad subjetiva sino cómo crear las condiciones para una convivencia pacífica entre millones de individualidades liberadas fomentando entre ellas hábitos de amistad cívica. Convivir implica aceptar positivamente algunos gravámenes restrictivos y esta aceptación exige a su vez un aprendizaje moral y sentimental del ejercicio de la libertad. Ser contemporáneo consiste ahora en suministrar ideas y emociones que contribuyan al progreso moral de la civilización en la dirección señalada.

En lugar de prestar ese servicio, la cultura dominante —la cultura coetánea— sigue insistiendo con monotonía en el lenguaje de la liberación. No solo el artista o el filósofo nihilista, todo el mundo es en la hora presente un gran, un inmenso transgresor. Quien más quien menos se reclama provocador, subversivo, inconformista y rebelde. Oh, sí, por supuesto, un gran transgresor, pero ¿de qué y contra qué? El más modoso de los ciudadanos bosteza de aburrimiento ante espectáculos licenciosos que hasta hace poco habrían hecho sonrojarse al mismo Calígula. Ser transgresor es hoy como hacer *top-less* en una playa nudista. Si la transgresión ha perdido últimamente su *élan* liberatorio se debe a que, como señala Bataille, su práctica presupone la existencia de una regla prohibitiva que se contraviene pero no se suprime, y el proceso liberador ha suprimido todas las reglas y no ha dejado nada que contravenir. La transgresión ha sido cosificada por un mercado que absorbe todas sus contradicciones y las integra en su lógica; ha sido institucionalizada por obra de un Estado que la subvenciona y le presta sus espacios oficiales (teatros y museos públicos); ha sido neutralizada por leyes que normalizan una opción sexual condenada hasta hace poco como vicio nefando.

También a mí se me escapa un bostezo ante tanta afectación anacrónica y tanta *maniera antica*. ¿Qué es hoy la transgresión? Un novio vestido de chaqué. Mientras el contemporáneo señala la luna, el coetáneo mira el dedo y no la luna.

21

Hijo gozoso de mi tiempo

Pocas ideas tejen tantos consensos como la de que el estado actual de la cultura es una calamidad. Y el futuro no promete, a tenor de lo que se observa en esta juventud nuestra, mal criada, sin gramática ni epigramática, ignorante, bárbaramente tecnológica y consumista. La juventud ya no cuida de sí misma —desoyendo las recomendaciones de los estoicos—, sino solo de su coche, que relimpia hasta dejarlo como un sagrario. También yo citaré por una vez a Chesterton, quien escribió que lo malo de que los hombres hayan perdido su fe en Dios no es que no crean en nada sino que creen en cualquier cosa… como su coche, su gimnasio o su móvil, oportunamente encumbrados a deidad de sucedáneo. La liberación de las costumbres no ha hecho más que dar carta de naturaleza a la ramplonería. Y los padres, ay, imitan a sus retoños. Si tomamos una de esas fotos familiares color sepia de hace un siglo, el patriarca, luciendo bigotazos y opulento abdomen, pleno de respetabilidad, suele descansar con severo ademán en la poltrona mientras su mujer posa detrás, de pie, reclinando sus manos sobre el respaldo y, a su lado, la muchachada común en la que destaca un pollo de no más de veinte años que, con su actitud formal, su atuendo de caballero y unos mostachos incipientes, se esfuerza por parecerse a su padre. Ahora ocurre lo contrario: los cincuentones, vigoréxicos y bronceados, se enfundan camisetas estridentes y tejanos rotos y pasan a recoger a su nueva novia en un deportivo aerodinámico. Es decir, emulan el estilo de vida de sus hijos adolescentes pero con la ventaja de disponer de más medios. ¿Y qué decir de los políticos? Su mediocridad ¿no es un clamor general, causante de la

desafección de la ciudadanía? Los medios de comunicación social, por su parte, no ayudan a remontar esta degeneración generalizada porque proveen a la sociedad de toneladas industriales de contraejemplos y la zafiedad campea en ellos sin oposición. Pero la culpa de todo reside, en último término, en nuestro deficiente sistema educativo, banalizado, alérgico al mérito y tristemente alejado del bachillerato de nuestros mayores, quienes cursaban hasta siete años de latín y salían de la escuela con dominio de los rudimentos de las ciencias y las letras, y una sólida formación les acompañaba el resto de su vida adulta.

Estas o parecidas razones se escuchan con frecuencia entre progresistas y conservadores por igual, los cuales coinciden *grosso modo* en el análisis de la situación —en su juicio negativo hacia determinadas manifestaciones de la vigente cultura de masas: su mal gusto, su anomia moral, su descreimiento ideológico, su miope presentismo, su autocomplacencia, su inmoderada ansia de entretenimiento, compendiadas todas ellas en la noción de vulgaridad— y solo discrepan en la posición adoptada ante dicho diagnóstico. Tres son las posibles respuestas a la vulgaridad triunfante. Las denominaré reacción, resignación y transformación.

La *reacción* es la voz de quien dice: «Veis a lo que ha conducido esa libertad que tanto porfiabais: al caos y nada más que al caos. Volvamos, pues, a esa edad previa donde quizá había menos libertad pero al menos estaban garantizados el orden y la seguridad, reinaba el buen gusto, regían reglas bien definidas y había valores». Por mi parte, he de confesar que cada vez que oigo la palabra «valores» me llevo la mano al revólver porque, usada por Nietzsche y por Scheler, ha sido apropiada ahora por la reacción, que la emplea combativamente para imponer los suyos a una mayoría que no los comparte. Estos reaccionarios se consideran del linaje de los grandes señores de antaño, herederos de la brillante tradición del humanismo aristocrático y, como no soportan una democracia que los nivela con los menestrales, les gustaría dar un puñetazo sobre la mesa —la mesa de la modernidad, definitivamente un gran error— y volver a la dulzura del Antiguo Régimen. Esta actitud está bien representada por ese personaje de la novela de D'Ormesson que, al ser invitado a opinar sobre la tolerancia, uno de los más preciados bienes de nuestra cuestionada modernidad, replicó con desprecio:

«¿La tolerancia? Hay casas para eso».

Luego estaría la *resignación*, cuyo lema se condensaría en el célebre *dictum* de Churchill: «La democracia es el menos malo de los sistemas políticos». Vale decir: en nuestra época democrática la grandeza ha sido reemplazada por la mediocridad igualitaria, pero esta pérdida del ideal es el precio que hay que pagar por disfrutar de las libertades a las que no estamos dispuestos a renunciar en ningún caso. Se trata, en suma, de tener la madurez de rebajar prudentemente las expectativas y de aprender a convivir con la vulgaridad inevitable.

Y finalmente, la *transformación*. Consiste en una aceptación positiva, aunque no incondicional ni acrítica, del igualitarismo contemporáneo sin excluir la vulgaridad que le es aneja, pero presentando al mismo tiempo un ideal —la ejemplaridad— dotado de fuerza innovadora que mueva al ciudadano de hoy, por convicción y sin coacción, a reformar su vulgaridad de origen y a elegir formas superiores de libertad. Esta posición se opone a las dos anteriores: reacción y resignación. Al reaccionario le dirige las siguientes preguntas: ¿qué época distinta de esta elegiría Vd. para ser pobre? ¿Y para ir al dentista o en general para caer enfermo? ¿Y para ir preso? ¿Y para ser disidente, hereje, extranjero, mujer, niño o anciano? Ninguna mejor que la nuestra, lo que ya debería convencer al otro, al resignado, sobre la altura moral de nuestra cultura y sobre su capacidad de idealismo. El ideal es inexcusable para movilizar las fuerzas latentes en una sociedad y para inspirarle esa *extensio ad magna* que es condición de progreso moral: todas las épocas lo han tenido y esta no ha de ser una excepción.

En lo que a mí respecta, orgullosamente me declaro hijo gozoso de mi tiempo.

22

Huelga general

La distinción entre el talento y el genio y la descripción de sus contrapuestas características merecerían un enjundioso artículo, pero ahora prefiero indagar la diferencia entre la inteligencia y la sabiduría. Todos conocemos personas inteligentes a las que diríamos que les falta un poso de sabiduría; y al contrario, personas a las que no vacilaríamos en llamar sabias pero que no nos impresionan especialmente por su inteligencia. Siendo inteligencia y sabiduría dos modos intelectuales de aproximarse al mundo, ¿qué cualidades objetivas tienen sus poseedores que justifican esta diferenciación conceptual?

Es inteligente el hombre industrioso, «fértil en recursos», como llamó Homero a Odiseo. La inteligencia es la facultad de identificar los instrumentos más adecuados para conseguir un fin previamente dado y de usarlos con habilidad y eficacia. En un tipo ideal puro (por tanto inexistente como tal), la inteligencia sin mezcla de sabiduría es una razón instrumental que toma cuanto existe y lo torna utensilio *(pragmata)*: el mundo entero es una caja de herramientas para ella. El científico y el empresario son dos de los paradigmas más acabados del hombre inteligente. El científico descubre leyes en la naturaleza que luego la tecnología aprovecha para su tarea de innovar; el empresario combina recursos materiales y fuerza del trabajo para suministrar productos al mercado: las innovaciones tecnológicas y las mercancías satisfacen los deseos humanos. Como el corazón no deja nunca de desear, los hombres inteligentes son los agentes principales del progreso de la civilización.

Ahora bien, llega un momento en el que uno se interroga por el propósito de tanto progresar. Los deseos del corazón son los fines a los que sirve la inteligencia; por tanto, la inteligencia instrumental recibe los fines desde fuera y no se pregunta por la naturaleza de estos. Se necesita un sentido nuevo —una estimativa— para el enjuiciamiento de los fines. Esta segunda facultad intelectual, distinta de la inteligencia, es la sabiduría. Sabio es quien ha desarrollado una *finesse* para discernir, de entre el océano sin riberas de lo humanamente deseable, hermoso y gozoso, lo que, en su caso concreto, aumenta las posibilidades de una vida buena, satisfactoria y digna de ser vivida. Cuántas veces nos asombramos del modo miserable como concluyó sus días ese hombre dotado de clara inteligencia, pero que, a la larga, demostró ser necio y estúpido para reconocer lo que más le convenía («tan inteligente, tan inteligente, y mira cómo terminó»). El mecanicismo de los medios adquiere una perversa autonomía y coloniza el mundo de nuestra vida ordinaria, por lo que con frecuencia hemos de hacer un esfuerzo para recordar para qué madrugamos, trabajamos, anhelamos y envejecemos. Sentimos entonces la necesidad de pararnos y recordar ese «para qué» que da sentido a nuestra activismo incesante y agotador. Mientras que la inteligencia confirma los fines que perseguimos, la sabiduría se complace en relativizarlos para someterlos a prueba. Dado que la inteligencia tiene de por sí una inmensa tendencia expansiva —que la alianza entre ciencia y mercado excita aún más—, el sabio se ve obligado en determinados momentos a cerrar por un instante la caja de herramientas y detener el progreso.

El ensayo de Georges Sorel *Reflexiones sobre la violencia* (1908), aborrecible por tantas razones —sus sedicentes reflexiones tienen no poco de apología—, presenta lo que él denomina el mito de la huelga general, entendiendo por tal una imagen eficaz que por su fuerza intuitiva es capaz de desencadenar una acción revolucionaria. La burguesía, humanitaria y decadente, alienta el progreso de los Estados por medio de inteligentes reformas orientadas a reproducir su hegemonía social; el sindicalismo proletario, en cambio, promueve una acción radical y anárquica —la huelga general— para interrumpir la línea del progreso necesario y mediante esa ruptura violenta de la ley histórica restituir la

pureza de los fines revolucionarios originales. Pasando de la historia universal a la individual, hay situaciones en la vida de un hombre en que este, quizá forzado por las circunstancias —por ejemplo, esa enfermedad que le postra en el lecho del dolor, abrasado por las llamas de la fiebre—, se declara en huelga general con respecto a toda teleología, descansa de ese encadenamiento causal en el que está enredado su vivir, se replantea los fines que hasta ese minuto perseguía con ansiedad, los deja en suspenso para nuevo examen y juega mentalmente con la posibilidad de revisarlos o suprimirlos a ver qué pasa. La sabiduría consiste, pues, en esa quiebra de la economía de la inteligencia que deja espacio para una consideración desinteresada y distanciada de la dirección de la propia vida en su conjunto.

La sabiduría emparenta, pues, con otras actuaciones desinteresadas del hombre como la filosofía y el arte. La doctrina husserliana de la *epoché* fenomenológica recomienda despojarse de los instintos pragmáticos adheridos normalmente a las cosas con las que nos relacionamos para abrirse a su esencia ideal, que solo se revela a una contemplación filosófica no utilitaria, libre del afán de dominación. Por su parte, Kant define el gusto estético como un juicio sin finalidad de la obra de arte bella, es decir, un juicio sin interés directo en el objeto, como el de un juez imparcial. Y, bien mirado, mucho de lo verdaderamente noble y hermoso en el hombre tiene ese matiz de gratuidad, de *otium* contrapuesto al utilitarismo del *neg-otium*: la amistad, el regalo, la oración, la fiesta y el juego, en el cual, por cierto, Schiller y después Marcuse hallaron inspiración para su ideal de una civilización no represora. Y no quisiera olvidarme del sentido del humor, porque en esa risa redentora que dulcifica la gravedad de la vida, que relativiza por un momento el imperio absoluto de la muerte y rompe su aguijón, que humaniza cómicamente lo monstruoso y lo amenazante que nos oprime, adivino el mejor antídoto contra el totalitarismo de los fines.

Seamos sabios: vayamos a la huelga general.

Verano 2011

23

El dudoso porvenir del sexo placentero

En este país las familias numerosas disfrutan de indudables beneficios. El ordenamiento jurídico no prevé para ellas, es cierto, deducciones en el impuesto sobre la renta o en la adquisición de una vivienda, pero sí articula algunas ayudas que favorecen su acceso no a bienes tan ramplonamente económicos como los mencionados sino a otros de naturaleza intangible, delicadamente inmaterial. Quizá la más importante de estas ventajas sea el descuento a que tienen derecho en la entrada al zoo: puede variar de una comunidad autónoma a otra, pero en algunas puede llegar a alcanzar hasta un interesante 30%, siempre que, en taquilla, el cabeza de familia no olvide exhibir el carnet que acredite la condición que justifica esta generosa rebaja. Imagino esas parejas jóvenes que dudan si añadir un hijo más a los que ya tienen, conscientes de las cargas que lleva aparejadas de por vida, y que, a la vista de los incentivos públicos —la evocación de una resplandeciente mañana familiar en el zoo— se deciden al final a «intentarlo» con la mejor voluntad. Recuerdo muy bien una de esas jornadas con mi familia: corrían mis hijos con gran excitación de una jaula a otra y yo, con expresión distraída, me detuve ante una en la que dormitaba una pareja de osos panda. Me vinieron a las mientes los documentales, regularmente emitidos en televisión, que airean el extraño comportamiento sexual de estos osos en cautividad y destacan la desolación del equipo técnico del zoo al comprobar cada día que esa pareja, traída con gran sacrificio de Asia, parece incapaz de copular y reproducirse, aunque aparentemente no tienen otra cosa mejor que hacer. Prefieren

dormir o ramonear antes que practicar sexo. La cautividad inhibe insuperablemente en ellos la atracción sexual incluso en periodo de celo. Me pregunté entonces, ante la pareja durmiente, si el problema del sexo en cautividad es exclusivo de los osos panda o si, en el género humano, podrían encontrarse situaciones que recuerden el escenario del zoo.

El matrimonio cumple importantes funciones evolutivas. Con su habitual derroche, la naturaleza puso un inmenso placer en la unión sexual para asegurar la conservación de la especie. Ya se sabe que la naturaleza más que madre es madrastra pues no se preocupa por el bienestar individual del hombre sino que solo estimula lo que conviene a la especie —la reproducción en los días del apogeo biológico de la pareja— y abandona al cuitado individuo a la vejez y la muerte una vez cumplida la misión evolutiva. Como el acto sexual está tan gratificado por la naturaleza, todo el mundo lo busca; pero como muchas veces se verifica su finalidad biológica y nace descendencia, la sociedad inventó el matrimonio como institución práctica para el cuidado de la prole en el tiempo en que esta no puede valerse por sí misma. Esta era la idea, pero determinados acontecimientos han introducido algunas alteraciones en el esquema inicial.

Algunos antropólogos sostienen que el matrimonio es una institución creada cuando la esperanza de vida del hombre era de treinta años. Matrimoniaban pronto, con quince o veinte años de edad, pero uno de los dos dejaba este mundo poco después, quizá él moría en la guerra o ella durante el parto, y el supérstite disponía de algún tiempo, no mucho, para echar de menos al finado y venerar su memoria antes de seguirlo con celeridad en el descanso eterno. Ahora la gente se casa —cuando se casa— más tarde, pero la esperanza de vida llega hasta los ochenta o aún más, lo que supone cincuenta largos años juntos, y entonces…, en fin, a algunos les sobreviene el síndrome del oso panda y el matrimonio se resiente.

Otro golpe que ha recibido últimamente esta histórica institución procede de la alianza urdida entre romanticismo y tecnología. El romanticismo nos ha convencido del carácter constitutivo de la felicidad: nada nos es exigible si contradice el imperativo de ser felices. Y por otra parte, tener hijos es para

muchos un ingrediente importante de la autorrealización personal. Los métodos anticonceptivos extendidos en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado contribuyeron a liberar el sexo de la reproducción. Ahora, contratando vientres de alquiler y otras técnicas similares, la ciencia nos ofrece las oportunidades de una reproducción liberada de las promiscuidades del sexo. Pero, ay, esto podría tener desastrosas consecuencias evolutivas. ¿Han pensado nuestras eminencias científicas en ello?

Porque la naturaleza puso el placer como aliciente de la reproducción sexual, pero, en la medida en que el hombre escinde técnicamente la reproducción del sexo, cabe suponer que la madrastra responderá a esta provocación retirando su espléndida gratificación al acto sexual, por lo que hemos de temer que la especie humana sufrirá no tardando penosa mutación y los órganos involucrados en la reproducción, sobrevenidamente inútiles a esos efectos biológicos, perderán tamaño, virtuosismo y operatividad. ¿Es esto lo que queremos legar a las generaciones venideras? ¿Una humanidad capona y minimizada? Se produce el contrasentido de que conocidos *sex-symbols*, como Ricky Martin o Miguel Bosé, que han conseguido fama y dinero por su capacidad de generar deseo entre sus *fans*, están contribuyendo a extinguir en la especie el sexo placentero al recurrir a técnicas que lo hacen inane para la evolución.

Bien está, por supuesto, preocuparse por el calentamiento global, los destrozos de los bosques en Amazonia o la rica variedad de flora y fauna en el fondo marino: sobradas razones hay para ello. Pero el porvenir del placer sexual es sombrío y alguien debía alzar su voz. Porque una cosa es que el oso panda en cautividad se muestre esquivo para la cópula, sobre todo si aumenta la esperanza de vida también para la pareja osuna, y otra que, incluso fuera de la jaula, se sienta definitivamente inapetente. Lo primero es un fracaso del matrimonio —lo que siempre es de lamentar— pero lo segundo un cataclismo de la especie.

24

Tú espera sentado

Como suele decirse, no te casas solo con la persona amada sino con su familia y al conocer esta conoces también, por vía refleja, la tuya propia: aquí el conocimiento redunda en autoconocimiento porque el contraste ilumina la esencia. En mi caso, al intimar con mi familia política, tan activa, dinámica y servicial, comprendí hasta qué punto la que formábamos mis padres y hermanos era, en comparación, de costumbres excéntricas. Por ejemplo, en mi casa era normal, después de comer, que cada uno se llevara un libro al salón de estar y que permaneciéramos todos sentados en muelles sofás y sillones leyendo horas y horas a pesar del ruido que producía un televisor encendido al que nadie prestaba atención. Pasado mucho tiempo, quizá toda la tarde, uno de nosotros, cansado, se levantaba para desentumecerse los músculos y en ese minuto le llovían al desprevenido encargos de todos los demás: «Ya que te has levantado…» (y seguían solicitudes de la cocina, el dormitorio o el garaje). Eran los tiempos felices en que nos dejaban ser la perfecta encarnación del Dios aristotélico: ese «motor inmóvil» que, sin moverse, moviliza a todos los entes a su alrededor. En suma, descubrí que mi familia es decididamente sedentaria. Y a mucha honra.

Estar sentado. Sentarse, sentirse. Me siento y al punto se abre la flor flagrante de mi intimidad, de la que gozosamente tomo posesión. Comparece ante mí el mundo entero y me embriaga una emoción poética y abstracta que no remite a un objeto concreto sino a esa totalidad en presencia. Cuando somos jóvenes creemos que podemos apresar el mundo en una única imagen o plan de acción,

mientras que, después, la experiencia nos enseña que la realidad se compone de fragmentos que no se dejan ensamblar y vemos las cosas separadas donde antes las veíamos juntas. La juventud es, pues sintética, y la madurez analítica: de ahí el placer de sentarse y tratar de recomponer esos trozos sueltos de lo real para, como hace el arte, restituirlos a su unidad originaria, donde son eternamente jóvenes. A veces me siento junto a la ventana y contemplo en la calle peatones y coches en agitación incesante, desplazándose sin parar. Mientras me arrellano en mi amena poltrona el espectáculo urbano me inspira una meditación filosófica: «¿Adónde irá toda esta gente? ¿No eran felices donde estaban? ¿Están seguros de estar mejor en el lugar de destino?». Y me acuerdo del inicio del libro II de *De rerum natura*, cuando Lucrecio contempla desde la altura, sin inquietarse, cómo se afanan los mortales «buscando un camino a su vida sin rumbo». Su maestro, Epicuro, que hizo del placer —en el sentido de gozo o alegría de vivir— el meollo de su ética y recomendaba no tanto vivir muchos días sino vivirlos buenos y placenteros, distinguía entre dos clases de placeres, los *cinéticos* (movimientos del alma como el amor o el deseo) y los *catasténicos*, inmóviles o pasivos, y recomendaba intensamente cultivar los segundos.

Entre ellos, el placer de *sentarse* a la mesa. Junto al recogimiento de quien se halla sentado en soledad hay que poner el goce de compartir comida y bebida con amigos. En la comensalidad está el origen de la sociabilidad humana. Entre los más grandes progresos de la humanidad se halla la decisión de determinados pueblos, hace casi 10.000 años, de hacerse sedentarios para dedicarse a la agricultura. Esos pueblos nómadas, guerreros y bárbaros, cambiaron las armas por el arado y así nacieron las ciudades y, con la urbanización de la tierra, la urbanidad, la cultura y la civilización occidental. Desde entonces los hombres gustan de reunirse en torno a una mesa bien servida porque ese placer de estar sentados juntos es una forma de celebración de la vida. El simposio griego es solo una de sus más nobles manifestaciones.

Hoy se nos exhorta por todas partes a que seamos dinámicos y «energéticos» y a tener el mayor número posible de experiencias: amar muchas mujeres, viajar por muchos países, probar paraísos artificiales, atreverse con excesos nocturnos y en general mudar,

anhelar novedades y sorpresas, romper rutinas. Ahora bien, una cosa es acumular experiencias (en plural) y otra tener auténtica experiencia de la vida (en singular) y esto último no depende de entregarse a una trepidación vital más o menos atolondrada. Hombres de rutinas, que apenas salieron de su pequeña población natal, fueron Sócrates, Tintoretto y Kant, y pese a ello, nadie negará que los tres conocieron hondamente lo esencial humano, aunque hay que decir que el primero fue culo de mal asiento. Muchas veces las rutinas son las precondiciones del gozo. No hay viaje semejante al de autopertenecerse ni experiencia más profunda que la de vivir y envejecer con plena consciencia de hacerlo, y esto es privilegio del *homo sedens*. Goethe escribió: «En el principio era la acción» para contradecir el evangelio de san Juan, que empieza diciendo: «En el principio era el logos». Yo pienso que está sobrevalorado el ciego activismo y sin duda prefiero Patmos a Weimar. Porque cuando me siento exclamo: *«Et in Arcadia ego»* y me figuro que pocos son los males que hay que temer estando en esa deliciosa posición.

Envejecer es un inconveniente, pero, entre tantos aspectos negativos, hay uno muy esperanzador: la perspectiva de volver a ser motor inmóvil como en mi infancia. Afortunadamente, nadie pretende que los viejos sean hiperactivos. Tantos años afectando un activismo dinámico que en realidad no poseo, aprovecharé mi ancianidad para sentarme a mi sabor, sin reproches. Y cuando trate de imaginarme cómo sería una vida eterna, recordaré la imagen que una vez evocó el olvidado Eugenio D'Ors, quien confiaba verse a sí mismo algún día «sentado en una nube haciendo dulces objeciones al creador», siendo, por supuesto, lo más interesante de esta bienaventuranza la expectativa de permanecer sentado por los siglos de los siglos.

25

Me declaro culpable

Si alguien me denunciara ante un tribunal como sospechoso de etnocentrismo, yo debería en conciencia declararme culpable. Porque, después de observar imparcialmente las tendencias generales de la cultura contemporánea, llego siempre a la convicción, no puedo remediarlo, de que la presente globalización de la cultura es, en alta proporción, un fenómeno de occidentalización del mundo. No se quiere decir que Europa y EE. UU. sigan siendo, como antes, los únicos actores de la escena internacional —ya para siempre multipolar o polifónica— sino que, aunque otras potencias asuman en el futuro un amplio protagonismo económico —los BRIC: Brasil, Rusia, la India y China —, Occidente, a despecho de los frecuentes trenos que lloran su muerte, está universalizando por todos los rincones del planeta sus instituciones y su concepto de ciudadanía: instituciones como los derechos humanos, el Estado de Derecho, la democracia, el liberalismo, la economía de mercado o el Estado del bienestar; y una idea igualitaria y secularizada de ciudadanía, en virtud de la cual, llegado cierto momento, al ciudadano mayor de edad se le reconoce capacidad crítica suficiente para escoger sin tutelas el estilo de vida que prefiera. Los países descolonizados durante los dos últimos siglos en América Latina, África o Asia (incluyendo la India y Brasil) han replicado las instituciones y el modelo de ciudadanía de la metrópoli; la caída del telón de acero incorporó gran número de Estados al bloque occidental (incluida Rusia); Japón es una democracia parlamentaria, Turquía anhela ser miembro de la UE, las recientes revoluciones norteafricanas, en lo

que tienen de ideológico, promueven reformas para occidentalizar sus países, etcétera.

Sí, sí, por supuesto, Occidente ha incurrido en imperialismos odiosos y en su nombre se han arrasado pueblos enteros, se han explotado sus riquezas naturales y se ha sometido a servidumbre a sus habitantes, quienes han sufrido no solo la opresión económica y social de la potencia ocupante sino una alienante colonización simbólica: la imposición forzosa de la lengua, la cultura y la religión de los dominadores, con la seguridad que otorgaba a estos la conciencia de su superioridad moral sobre esas pobres naciones subdesarrolladas a las que, pensaban ellos, iba a redimir de su congénita barbarie el mero roce con una más refinada civilización. Durante demasiado tiempo, en efecto, los occidentales hemos tenido la arrogancia de pensar que la ventaja de la espada —ser militarmente más poderosos— nos confería una ventaja ética y oportunamente nos inventamos una historia universal que, como el mapamundi de Mercator (1569), hacía converger sobre el centro europeo todas sus líneas.

Este etnocentrismo engreído perdió su base cuando en Europa, a partir del siglo XVIII, empezó a desarrollarse una auténtica conciencia histórica. Todo lo humano es histórico y la historia real muestra el cuadro de una amplia pluralidad de culturas, las cuales, por su mera coexistencia, mutuamente se relativizan neutralizando toda pretensión de universalidad normativa de una de ellas frente a las demás. De esta intuición nació el impulso para la más audaz autocrítica que se ha desarrollado nunca en el seno de cultura alguna contra la validez y legitimidad de sus propios fundamentos: el nihilismo occidental. A su sombra, la antropología cultural, la deconstrucción filosófica y los *cultural studies*, que ponen en el mismo pie todas las culturas del mundo presentes y pasadas, han destronado a Occidente de su antigua preeminencia y han contribuido a sustituir el antiguo etnocentrismo atlántico por un saludable multiculturalismo relativista.

Ahora bien, aceptar el relativismo de las cosas humanas no aboca, como muchos de estos antropólogos suponen, a un escepticismo en el que ningún juicio moral es posible porque cuando se analizan los datos empíricos de la historia —y no se acude a ella, como en el etnocentrismo antiguo, solo para

corroborar una tesis previa— lo que encontramos es, no una infinitud incontrolable de ideas en pugna, que excluiría toda posibilidad de comparación y crítica, sino solo un escaso número de ellas. Bien mirado, es sorprendente la parvedad de ideas realmente valiosas que la humanidad ha producido a lo largo de la historia y no parece que en el futuro vayan a multiplicarse los descubrimientos espirituales nuevos. Quizá ello se deba a que de la misma manera que el hombre ha llegado a ser biológicamente una especie estable, así también su esencia moral habría revelado ya la mayoría de sus rasgos específicos y ninguna gran originalidad cabría esperar en el porvenir. Precisamente por eso las culturas son conmensurables, sus ideas pueden rivalizar entre sí y los hombres elegir entre una oferta limitada y razonable de ellas. Lo que la globalización nos enseña hoy, como una cuestión de hecho más que derecho, es que las ideas occidentales —sus instituciones y estilos de vida— disfrutan de una creciente aceptación universal y que los ciudadanos de todos los rincones del mundo las eligen entre las demás por propio convencimiento, seducidos por su inmanente capacidad de atracción. Con más verosimilitud el mundo futuro será aún más occidental que más africano o asiático, incluso si China acaba alcanzando el liderazgo económico planetario (cosa que dudo).

Quien censure el etnocentrismo occidental debería recordar que Occidente ha sido la única civilización, en perspectiva comparada, capaz de someterse a sí misma a un cuestionamiento feroz, en verdad radical, y que el historicismo, el relativismo, el pluralismo y el multiculturalismo —fuente del moderno antioccidentalismo— son también una invención genuinamente occidental, como asimismo lo son, en opinión de Max Weber, la ciencia matemática, la empresa, las universidades, la ojiva arquitectónica, la música polifónica o el funcionario jurista. Dado que, según parece, las ideas occidentales están llamadas a expandirse por imitación a lo largo del ancho mundo, mi deseo sería que las otras culturas emulasen menos la corbata, el McDonald's, el consumo histérico o el culto a los ídolos de Hollywood, y más esa superferolítica obra maestra del genio occidental: la autocrítica. O sea, que también ellas aprendan a declararse culpables.

26

Prestar atención

Benjamin Disraeli, primer ministro *tory* y autor de novelas de éxito en su época (segunda mitad del XIX), dejó escrita la siguiente confesión: «Mi modo de ser exige o perfecta soledad o perfecta compañía». Hay una soledad activa, en la que sentimos la dicha de volver a encontrarnos con nosotros mismos tras haber estado absorbidos por otras solicitudes que enajenan temporalmente nuestra intimidad; y hay también una sociedad activa, en la que disfrutamos de los placeres comunitarios que solo el comercio con los demás puede suministrarnos. Entremedias, una variedad de formas deficitarias de instalarse en el mundo, que son las que Disraeli impugna: ese aislamiento no buscado, empobrecedor, deprimente, que nos separa del entorno creando a nuestro alrededor un foso infranqueable; y en el otro extremo, el triste estado al que nos lleva el *latoso*, ese espécimen sobreabundante en la vida social que se caracteriza, en definición de Benedetto Croce, por «quitarnos la soledad sin darnos compañía». El hombre es una entidad atencional y por eso el latoso que, con malas tretas, se hace con nuestra atención para luego defraudarla o maltratarla, nos está sustrayendo lo que más propiamente somos.

El hombre es tiempo, suele decirse, pero, hay que añadir, no cualquier tiempo, no, por ejemplo, el que erosiona la roca con lento desgaste sino solo el consciente, atentamente vivido. Porque el yo, ese centro intangible y ubicuo, late fragmentariamente en todo cuanto hace, piensa, imagina, habla o siente, pero para encontrarlo entero hay que averiguar dónde pone su atención. En la atención al yo le va su ser. Y como los niños lo presienten, no se conforman con

la presencia distraída de sus padres y lo quieren todo de ellos «reclamando su atención» constantemente con mil menudencias. La sociedad en su conjunto se sustenta sobre el arte de intercambiarse «atenciones» unos a otros para, aprendiendo a limitar la propia agresividad y el egoísmo a flor de piel, permitir la convivencia en paz y armonía. Reconvenimos a quien contraviene las reglas de urbanidad «llamándole la atención» sobre su indebido comportamiento; y al contrario, juzgamos «atenta» a esa otra persona de delicada cortesía que se muestra deferente en el trato con los demás y, poniéndose en el lugar del otro, mira por su bienestar y sus intereses. Una sociedad de hombres bien educados sería aquella en la que sus miembros han adquirido el hábito de cuidar del placer ajeno con muestras más o menos codificadas de respeto y consideración, una práctica que damas y gentilhombres llevaron a la categoría de obra maestra en aquellos salones parisinos del XVII y XVIII, escenario privilegiado de la «conversación civil». Y si ciudadanía y amistad son en alguna manera, como se observa, fenómenos atencionales, el enamoramiento vendría a exasperar esa tendencia, al menos para Ortega y Gasset, quien en *Estudios sobre el amor* cavila acerca de esta anomalía psicológica que arrastra al amante con morboso impulso a concentrar en el amado toda su atención, antes saludablemente dispersa en una rica variedad de asuntos.

Corolario de lo anterior es que la atención es sagrada y, para mí, uno de los dioses penates de mi particular panteón. Quien se aproxime a alguien que no le ha hecho ningún daño con el propósito de arrebatarle su perfecta soledad, que se pregunte antes si se siente con fuerzas de transportarle a una perfecta compañía y, si no se ve con esa capacidad, que, por favor, se abstenga, salvo casos de fuerza mayor.

Por eso es tan exacta la expresión española «*prestar* atención». La atención en todo caso se presta, no se regala a fondo perdido. Quien pide nuestra atención, toma esta a préstamo y concurren sobre él las obligaciones del prestatario en lo concerniente al deber de poseer, conservar y usar con diligencia la cosa prestada. Más aún, en la medida en que ha tomado en préstamo nuestro bien más preciado, de sagrada naturaleza, y ha disfrutado de él durante cierto tiempo, lo correcto sería que nos lo devolviera con intereses,

retribuido con la moneda de la amenidad, el pasatiempo, la alegría, la satisfacción de la curiosidad o la ampliación de conocimiento. Cuando se habla de altruismo en tantas ocasiones y contextos tan favorables debería tenerse en cuenta que no hay mayor filántropo que quien en la vida corriente trata con benevolencia una atención ajena previamente captada, mientras que quien la desatiende y se comporta no como lo que es, poseedor adventicio y provisional de ella, sino como propietario y por añadidura despótico y grosero —como esos gigantes «follones y lascivos» a los que valerosamente combate Don Quijote— ese tal es un delincuente, aunque haya creado la ONG más admirable del mundo. Pues somos tiempo, se decía al principio, y el latoso que nos permuta alevosamente soledad por aburrimiento, mata el tiempo que somos y en puridad nos está matando a nosotros, aunque por desgracia el código penal, siempre por detrás de la historia, no haya todavía tipificado este delito de lesa humanidad. Y conviene recordar, finalmente, que la condición de latoso no es exclusiva del individuo sino que una densa trama de actos protocolarios a los que las expectativas creadas en la vida privada y profesional nos obligan a asistir usuran nuestro tiempo sin aparente beneficio de nadie, y así hartas veces es precisamente la propia sociedad la que se constituye en el más temible y alienante de nuestros *time consumers*.

Excuso decir que el mismo riesgo se cierne sobre cada uno de nosotros respecto a los demás y, con especial intensidad, a los que componemos textos con la pretensión de que terceros de buena fe dediquen algún tiempo a su lectura. Llegado este punto, mi mejor contribución a la cruzada anti-lata que he iniciado solo puede ser apresurarme a terminar mi artículo y devolverte, lector, compañía y soledad, en la confianza de que el préstamo que me has hecho no te haya resultado demasiado oneroso.

27

Prenda del atardecer

La cultura griega es promisoria, siempre de amanecida. No faltan en ella los elementos de la negatividad del mundo —los griegos inventaron la tragedia— pero una positividad, una afirmación de lo humano aún mayor, se impone frente a tensiones y antagonismos. Homero canta a la aurora de rosáceos dedos y presenta héroes cuya existencia es tan poderosa que basta para redimir las sordideces y pesadumbres del humano vivir. En Grecia no hay atardeceres. Dice Erwin Panofsky: «Sin demasiada exageración, podría afirmarse que Virgilio descubrió la tarde». No el Virgilio de *La Eneida* o las *Geórgicas*, sino el de los idilios dulces y elegíacos de las *Bucólicas*, bañados en la melancólica luz del atardecer. En la décima y última égloga Galo muere de amor no correspondido por la coqueta Lícoris y el poeta, un pastor que asiste a la escena, cuenta cómo, para consolarlo, se acercan Apolo, Silvano y Pan al pie de la solitaria roca, donde se lamenta el desesperado amante. Es inútil. Galo termina su canción sin despecho, pero en tono fatalmente resignado, como quien ya ha aceptado su final: «El Amor lo vence todo; también nosotros cedamos al Amor». Y el poeta le dice entonces a sus ovejas: «Volved a casa, saciadas. Volved, cabrillas mías, que ya está aquí la estrella de la tarde». La Roma clásica no solo nos legó obras jurídicas y de ingeniería; en ese verso latino —*«ite domum saturae, venit Hesperus, ite, capellae»*— Roma inventó el atardecer. Mi gratitud.

Durante siglos, la belleza fue entendida como forma. Era una definición que convenía a las cosas complejas, compuestas por varias partes enlazadas armoniosamente por una misma *symmetria*.

Pero Plotino quiso describir la belleza del Uno, aquello simple y sin partes que está más allá de las formas platónicas, y dijo que la belleza era luz incorpórea. Poco después Pseudo-Dionisio dará la fórmula para toda la Edad Media: belleza es forma y luz, *consonantia* y *claritas*. En la tradición prevaleció el ideal del límite y de la proporción. A partir de la traducción que Boileau, en el XVII, hizo de la famosa obra retórica de Longino, empezó a distinguirse entre lo bello y lo sublime. Lo bello es el esplendor de una forma perfecta, mientras que lo sublime reside en el sentimiento que produce la presencia de lo grandioso, evocador de algo infinito, desmesurado, ilimitado. El placer de lo portentosamente imperfecto.

Si los atardeceres son bellos, lo son en primer lugar porque esas horas crepusculares resaltan las formas silueteadas de las cosas. Aunque haya sido explotado *ad nauseam* por la industria de la reproductividad técnica, el espectáculo conserva el aura del primer día de la creación. El sol vespertino, que el ojo humano ve ahora más grande que cuando reinaba en lo alto, ya no es como antes un sol de justicia sino un sol de misericordia. El mundo, suavemente cambiante, se lentifica y convida a pensar con indulgencia sobre uno mismo y los demás. «Al atardecer de la vida nos examinarán del amor», dijo el autor del *Cántico espiritual*. Al mismo tiempo, la luz tornasolada presta una nueva profundidad a los objetos, que adquieren sombra, y a nosotros nos concede una extraña lucidez de duermevela: ya dijo Hegel que al caer de la tarde levanta el vuelo la lechuza de Minerva. Ser sabio es verle la espalda a las cosas; y, en efecto, al cambiar el decorado —del día a la noche— uno cree adivinar, aprovechando un descuido de los operarios, la tramoya que hay detrás del gran teatro del mundo.

Pero si el atardecer posee la belleza de la forma, posee con más motivo la belleza de la luz, pues sobre todo es resplandor y claridad. Cuando el sol se pone —ese ojo incandescente, ese huevo pitagórico, esa decoración futurista—, el cielo, convertido en un murmullo de brasas, se enriquece con una variedad de tonalidades templadas, de una elegancia natural. El ocaso ilumina sin quemar y dora el aire con un hálito tibio. Tan grandioso es el portento lumínico —ese «rosicler divino» del verso de Góngora— que la belleza, aunque cotidiana, repetitiva y previsible, se hace sublime. Y sublime, según Kant, es aquello en comparación con lo cual toda

otra cosa es pequeña. Por eso cuando vemos atardecer sentimos nuestra parvedad consustancial y tomamos conciencia de nuestra mortalidad inevitable. Belleza y muerte.

Todos los días de mi adolescencia me asomaba a la terraza de mi casa para ver el sol ponerse detrás de los edificios fronteros. En mi pecho los tempranos presentimientos se mezclaban con el miedo a entrar en un mundo que no me daba ninguna garantía de poder darles cumplimiento. Frente a las voces que ya me anunciaban los desengaños de vivir, el espectáculo de la tarde se constituyó en la única prenda fiable. Supongo que, a la mirada del científico materialista, el atardecer es solo un efecto óptico, reducible a una combinación de fenómenos físicos y atmosféricos. Para mí era la prueba —y lo sigue siendo— de que en este mundo nuestro, pese a sus conocidas miserias, lo más hermoso y sublime también tiene cabida, dando la naturaleza una corroboración diaria y pública de ello. Y en medio de tantas dificultades, el arte de vivir consiste en imitar la naturaleza y estar a la altura de lo que ella sabe producir. Kant añade que si lo sublime contiene algo tan potente que nos intimida, por otra parte su contemplación nos hace descubrir, dentro de nuestra debilidad, una fuerza que antes no conocíamos. Porque comprendemos que lo más temible —tormentas, tempestades, volcanes y terremotos— puede arrebatarnos la vida sin nuestro consentimiento, pero nunca la dignidad, que es una capacidad de resistencia basada en una independencia y en una superioridad exclusivamente humanas.

No hay mayor dignidad sobre la tierra que la de ser hombre. Ni Apolo ni Silvano ni Pan podrán convencer a Galo. Solo el atardecer, si abre los ojos a su significado.

Otoño 2011

28

Yo sinceramente

He observado que mucha gente, cuando ha de admitir algún mérito propio, suele iniciar la frase diciendo: «La verdad es que…». Por ejemplo, al comentario «tú eres un empresario de éxito», el aludido contesta, en el tono de quien comprende que en este caso el autoelogio es tan obvio que sería inútil tratar de negarlo: «Pues la verdad es que no me puedo quejar». Y así todo: «La verdad es que soy un gran perfeccionista», «la verdad es que tengo mucha facilidad para el baile», etcétera. En cambio, cuando lo que ha de decirse es desagradable y puede ofender, se suele preferir este otro sintagma: «Yo sinceramente…». Verbigracia: «Yo sinceramente pienso que toda la culpa fue tuya», «yo sinceramente te veo más grueso después del verano», «yo sinceramente no soporto tu aliento». Se diría que, por invocar la sinceridad, el impertinente goza de inmunidad casi absoluta y que los demás debemos aceptar con paciencia su exabrupto, cuando no agradecer el gesto de confianza. Se supone, en fin, que la sinceridad es ornato de almas bellas y que sería necio por nuestra parte afearla.

Durante largos siglos, del hombre se esperaba no que fuera sincero sino que fuera virtuoso y que, educando su naturaleza, alcanzara una excelencia moral que los demás pudieran aprovechar, admirar y emular. En determinado momento del siglo XVIII, ese mismo hombre decide que su yo verdadero, su yo más auténtico y real, reside en sus inclinaciones naturales, en su modo espontáneo de sentir, pensar, actuar, y que su único deber es el deber «de ser uno mismo». Las reglas morales que supongan contradicción o superación de la propia naturaleza o aquellas otras que vengan

impuestas por la sociedad para reglamentar la vida en común —y que siempre disciplinan en algún grado la esfera de la vida— son impugnadas ahora en su totalidad como formas odiosas de alienación del auténtico yo. El sacrificio, la renuncia, la autoexigencia o el duro trabajo de perfeccionamiento sobre la indócil naturaleza humana son arrumbados como muebles viejos y en su lugar se alza el nuevo ideal de la autenticidad, atento solo a los caprichos del corazón y a sus delicadas intermitencias; la inhibición de las pasiones, la contención de los instintos, la represión de las pulsiones destructivas o el respeto de las convenciones son motejados de hipocresía, corrupción, disimulo y máscara. No mejorar la naturaleza sino permitir que siga libremente su curso, así en lo positivo como en lo negativo. Como dijo Goethe de forma inquietante, «quiero ser bueno y malo como la naturaleza». Nada de ser virtuosos, basta con ser sinceros y tener el coraje de reconocer con franqueza lo que hay en nosotros de perverso (que es tan nuestro y tan real como lo excelente) y después decir y decirse con orgullo, incluso con insolencia: ˆ «Yo soy así».

Leamos al primer gran sincero de la modernidad. En sus *Confesiones* Rousseau declara que con él Dios rompió el molde: es distinto de los demás, sin parecido con nadie, y para dar a conocer esa singularidad andante que es él ha querido desnudar su corazón practicando «la sinceridad hasta la imprudencia, hasta el desinterés más increíble» en un libro en el cual, añade, «dije lo bueno y lo malo con igual franqueza […]. Me he mostrado cual fui; despreciable y vil cuando lo he sido, bueno, generoso y sublime cuando lo he sido». Es imposible exagerar la influencia que esta «afectación de sinceridad» rousseauniana tuvo en la educación sentimental de la posteridad europea. La cultura consiste en crear mediaciones con la realidad: podríamos ir desnudos pero vestimos algunas zonas de nuestro cuerpo; podríamos comer con las manos pero usamos cuchillo y tenedor; podríamos gritar al prójimo la opinión que tenemos de él o de sus acciones pero callamos por un sentido básico de cortesía. Esta segunda naturaleza que son las mediaciones reales y simbólicas de la cultura quedó arrasada como tierra quemada cuando la gran plaga de la sinceridad moderna —que desprecia los frenos de las mediaciones—, desde unos inicios minoritarios y más o menos tolerables, se extendió como una

maldición a la generalidad de la gente, y ahora estamos en esa situación desdichada en la que el que más o el que menos —y no exactamente Goethe o Rousseau— te endilga a las primeras de cambio su fastidiosa opinión añadiendo desafiante la apostilla de que no tiene ningún problema en hacerlo «a la cara», porque es «su verdad», en la inteligencia seguramente de que su verdad no vale menos que la del rey Salomón y de que esa fabulosa exhibición de transparencia purifica al punto cualquier posible error de juicio.

Antes de que la sinceridad se pusiera de moda ya Molière había ridiculizado sus excesos en *El misántropo*. Alcestes es un energúmeno que se niega a elogiar con algunas pocas palabras de compromiso los vulgares versos de Oronte, infantilmente complacido de su composición poética, porque «quiero que se sea sincero y que, como hombre de honor, no se diga una palabra que no salga del corazón». Su ruda inflexibilidad le gana el desdén de su enamorada, el alejamiento de los amigos y el repudio de la sociedad, y al final el misántropo se retira a su castillo a odiar al género humano. En el drama la voz de la cultura se expresa por boca de Filinto, quien pide a los hombres un poco de «virtud sociable». Estoy de acuerdo con él, y hoy más que nunca: se necesitan esas balsámicas hipocresías, esas pequeñas claudicaciones, esas piadosas insinceridades que hacen la vida amable porque crean la ilusión de una mutua benevolencia.

Yo antes quiero la filantropía del mentiroso que la misantropía del sincero. Cuando en lo sucesivo algún antipático se me aproxime amagando un «mira, Javier, yo sinceramente…», le atajaré en seco con un «¡alto ahí!» y le diré: «La verdad es que… prefiero que me mientas».

29

Yo no he sido

Sabiendo que está prohibido, un niño juega a la pelota en el salón y rompe un jarrón muy valioso. El padre, que desde su habitación oye el estruendo, se acerca presuroso al lugar de los hechos y pregunta a su hijo, que gime rodeado de su culpabilidad (los trozos esparcidos por el suelo): «¿Qué ha pasado?». Contestación: «Yo no he sido». «¿Quién ha sido, pues?». La letanía: el hermano, el perro, el viento, ya estaba roto cuando él llegó o, incluso, se cayó solo. Todos menos él. ¿Qué debe hacer el padre? Educar es introducir de la mano al niño en el principio de realidad, donde los actos tienen consecuencias, y aceptar sus excusas infantiles solo contribuiría a malcriarlo y a hacerle creer que basta quererlo para que la realidad ceda a los deseos de su voluntad.

En los últimos quince años el tenor de vida de los españoles se ha parecido mucho al del nuevo rico, pero sin su riqueza. El dinero barato y fácil, junto a un juego perverso de emulación inversa —yo en todo igual o más que mi amigo, mi vecino, mi cuñado, mi compañero de trabajo—, hizo aflorar nuestro grosero apetito de bienes consumibles, que reclama una satisfacción inmediata, sin tolerar demora. Y pedimos préstamos bancarios, que permiten una rápida gratificación y una devolución retardada. Al hacerlo, la ostentación nos hacía *parecer* más ricos a los ojos de los demás, pero *en la realidad* éramos más pobres porque nuestra deuda crecía. Aun así no permitimos que la realidad nos aguara la fiesta. Compramos una vivienda familiar, más un apartamento en la playa; reformamos la cocina; nos encaprichamos de algún cuadro de pintura contemporánea; nos aficionamos al buen vino y a los *gadgets*

tecnológicos; visitamos lejanos países y celebramos a lo grande, sin ahorrar gastos, la boda de nuestra hija. Un amigo me contaba que no hace mucho un sacerdote, durante una homilía de primera comunión, hubo de exhortar a los padres que lo escuchaban a que no solicitaran una ampliación de hipoteca para financiar el banquete…

Ahora la crisis ha roto el jarrón en mil añicos y no podemos pagar todas las facturas ni devolver el dinero que un día nos adelantaron a condiciones pactadas. ¿De quién es la culpa? De los políticos, de los bancos, de los mercados, de los fondos de inversión, qué sé yo. En todo caso, yo no he sido. Durante aquellos alegres años, pedimos a los alemanes que nos prestaran su ahorro para comprarnos los todoterrenos que fabricaban los alemanes. Hete aquí que ahora no tenemos dinero para devolver lo prestado. ¡Malditos alemanes!

Si algún día escribiera un libro titulado *La vulgaridad explicada a mi hijo*, empezaría con un análisis del «yo no he sido» y de la tendencia *yonohesidista* a la autoexoneración de responsabilidad, que supone la previa distinción entre deuda (la mía) y responsabilidad (la del otro que ha de responder por mí). Esa distinción existió en el Derecho romano antiguo. Un *pater familias* pedía algo en préstamo a otro y entregaba como garantía a su propio hijo. El deudor era ese primer *pater*, pero la responsabilidad de la deuda recaía en el rehén, el verdadero «obligado», llamado así porque permanecía materialmente atado o ligado *(ob-ligatus)* a merced del acreedor quien, si era satisfecho, liberaba al rehén *(solutio)*, pero en caso contrario, tenía derecho a matarlo o a venderlo *trans Tiberim* como esclavo. La importancia de la histórica *Lex Poetelia Papiria* (326 a. C.) es doble: por un lado, estableció que mientras los delitos penales pueden ser castigados con sanciones físicas o con restricciones a la libertad, de las deudas civiles, en cambio, solo responde el patrimonio; y segundo y principal, unió para siempre en la misma cabeza las figuras del deudor y del responsable. En ese momento —escribe el gran romanista Bonfante — nace la obligación moderna.

La crisis ha disparado súbitamente el índice de culpabilidad de los otros. En nuestras conversaciones privadas y en la opinión pública se repiten las palabras de menosprecio hacia nuestros

políticos. Son tan gruesas que se diría que estos merecen ser vendidos como esclavos *trans Tiberim*. Al llamarlos incompetentes y mediocres y al culpabilizarlos de nuestra frustración nos reconciliamos con nosotros mismos y sentimos nuestra superioridad moral. Ahora bien, nada nos autoriza a pensar que los políticos sean una raza aparte, una cepa genética nueva traída por un meteorito desde Urano: son como los demás, vienen de la ciudadanía y vuelven a ella. No voy a ensayar ahora una desesperada apología de los políticos y desde luego muchos banqueros y financieros merecen pasear por la plaza pública con grandes orejas de burro. Que hay sobradísimos motivos de indignación, nadie lo duda; que escandaliza ver a tanta gente sufrir injustamente, tampoco. Pero la distinguida ciudadanía, ¿no tiene nada que reprocharse? ¿Nada que reflexionar sobre ese tren de vida dispendioso, pródigo, gárrulo, autocomplaciente, imprudente, antiestético exhibido largos años? ¿Es todo, absolutamente todo, culpa del otro?

El jarrón roto de la crisis está promoviendo reformas de las instituciones políticas, financieras, educativas. Bienvenidas sean, pues conocemos la inmensa influencia social de un marco institucional y regulatorio favorable. Pero cuando parte de la crisis obedece a la generalización de hábitos torpes y vulgares que convierten al ciudadano crítico en consumidor ávido —y uno que en lugar de gastar su propio ahorro ganado con esfuerzo y tiempo pide prestado alegremente el de los demás—, cabe preguntarse si no estaremos reformando las instituciones para que el ciudadano no tenga que reformarse a sí mismo y, como el niño de la pelota, pueda seguir culpando al perro o al viento de sus errores. Si así fuera, no quedaría jarrón por romper.

En el Antiguo Régimen se decía «nobleza obliga». Pensando en la burguesía de los dos últimos siglos, un constitucionalista escribió que la propiedad obliga. Los ciudadanos de las actuales democracias deberían comprender que también la igualdad obliga.

30

Colgar el hierro

ETA anunció el cese definitivo de la violencia. Ahora bien, los países occidentales declararon ese mismo cese con carácter general hace unos tres siglos, cuando, a partir de la Ilustración, instituyeron el Estado de Derecho. Tras un doloroso proceso de aprendizaje colectivo, hoy amamos la paz y aborrecemos la violencia. Como estos sentimientos están hoy muy generalizados, podríamos caer en la tentación de pensar que son evidentes por sí mismos. Lo contrario es lo cierto: a lo largo de la historia ha habido una solidaridad natural entre violencia y virtud.

Durante nueve años Julio César «pacificó la Galia» (son los términos que él emplea), un eufemismo con el que se refiere a la salvaje guerra promovida contra los pueblos autóctonos de esa región practicando a su conveniencia la *vastatio*, técnica terrorista (quema de casas, destrucción de cosechas y rebaños, ejecución de prisioneros) que busca amedrentar al enemigo hasta obligarlo a una rendición incondicional. A continuación, enlazó el combate al extranjero con una guerra civil entre romanos añadiendo otros tres adicionales años de violencia en Europa y África. Murieron centenas de miles de hombres a consecuencia de rivalidades y ambiciones personales. Cuando en julio del 46 César volvió a Roma, celebró un triunfo militar de una magnitud sin precedentes: se paseó montado en un carro tirado por caballos blancos, desfilaron esclavos y botines del saqueo, hubo banquetes abundantes, actuaciones teatrales, competiciones atléticas, luchas de gladiadores (más de 400 leones sacrificados), simulacros de batallas navales y procesiones religiosas. El Senado republicano, importando por

primera vez una tradición oriental, tributó a César honores de dios.

Max Weber nos recuerda que el héroe carismático de la Antigüedad, aquel a quien todos reconocían su derecho a mandar y ser obedecido, era por modo eminente el caudillo militar victorioso en la batalla. Exterminar ejércitos y pueblos enemigos legitimaba el mando porque era signo de que los dioses bendecían al vencedor. La violencia, si le acompañaba el triunfo, era virtuosa. Homero compendia en un verso (*Ilíada*, IX, 443) el paradigma griego del hombre excelente: debe «hablar bien y realizar grandes hazañas». En suma, asamblea (palabra) y guerra (espada). César fue uno de los mejores oradores de su tiempo pero su apoteosis se debió a los méritos con la espada. Había aprendido en la escuela qué significaba para un romano ser un *«vir virtutis»*: la virtud era la cualidad del *vir*, varón de coraje moral y habilidad militar suficientes para ejercitar con éxito la violencia física contra sus semejantes. Debemos trasladarnos a una época en que los conflictos entre las familias se resolvían comúnmente mediante la venganza privada y nadie podía negar al agraviado el derecho irrenunciable —incluso el deber, si era hombre de honor— a aplicar la ley del «ojo por ojo», principio supremo de justicia conmutativa.

Eran tiempos en los que la cultura se aliaba con la tendencia natural y ambos conspiraban en favor de la violencia como principio de organización social. Dados estos precedentes, sorprende aún más la admirable proeza moral del hombre moderno: la sustitución de la violencia por el Derecho y el anudamiento de la virtud con la paz. Sufro una ofensa, destruyen mi hacienda, violan a mi hija, dan muerte a mi padre y, en lugar de tomar yo mismo la venganza cediendo a un atávico y casi irreprimible instinto de infligir un daño físico al autor de esos hechos, depongo milagrosamente el uso de la fuerza y acepto que un arbitro independiente (el juez), siguiendo un procedimiento predeterminado, tome una decisión respetuosa con la intangibilidad del cuerpo que funcionarios a su cargo se encargan de ejecutar.

Nunca debería dejar de asombrarnos el prodigio civilizatorio que supone la solución pacífica de conflictos instaurada por el Estado de Derecho. Escribió Epicuro que «si se suprimieran las leyes, los hombres necesitarían las garras de los lobos, los dientes de los leones». El Estado de Derecho es ese conjunto de leyes que logra

extirpar o al menos sujetar la pulsión animal del hombre operando como una pasión fría que despersonaliza la revancha. El hombre moderno emula a aquel excéntrico personaje de *Papeles póstumos del club Pickwick* a quien, entre palabras entrecortadas, se le oye decir: «cuelgo el hierro, pulso la lira». De los dos mencionados componentes del ideal homérico de excelencia, la modernidad renuncia a la espada —las garras y los dientes— y retiene la palabra: la palabra de la deliberación política, la palabra de la controversia judicial.

La virtud no reside ya para nosotros en el ejercicio de la virilidad castrense sino en el mantenimiento del nuevo tratado de paz. En comparación con el realismo de la naturaleza, la *pax democrática* participa de la sutileza intangible de una metáfora, y si nos comprometemos tan seriamente con esta ficción poética es porque la creemos más justa que la realidad. Esa convicción nace de una constatación delicada: el hombre es mortal y esto quiere decir vulnerable, pero su vulnerabilidad ostenta dignidad, luego su cuerpo debe ser respetado y merece la protección de los derechos. Toda violencia queda proscrita y ni siquiera el Estado, legitimado en casos tasados para privar de libertad al ciudadano, lo está para lesionar su cuerpo. Este resiste incluso al interés general de la soberanía y nadie tiene derecho a herirlo, ni siquiera en nombre del bien común. Discrepemos y disputemos cuanto queramos, pero dejemos al cuerpo en paz.

Estoy convencido de que los terroristas, al recurrir a la *vastatio* en su actividad criminal, creen practicar una cierta noción de virtud que, en sus retrógradas mentes, aún sigue, como antaño, asociada a la violencia. ¿Cómo explicarles que está tan anticuada como los piadosos sacrificios humanos, la antropofagia o la esclavitud? Su visión moral es de un naturalismo arcaizante, premoderno, mientras que el Estado de Derecho requiere un cierto sentido poético para las metáforas.

Dicen que cuelgan el hierro. Muy bien. Les queda ahora aprender una lección de metaforología.

31

Desmiento los rumores

Nada más eficaz para inventarse una noticia que negarla con rotundidad. Recuerdo que, «en aquel tiempo», disfrutaba desmintiendo en el círculo de mis amigos de distancia media el (imaginario) rumor que me atribuía una relación sentimental con alguna bella de la época: «Nada que comentar sobre Aitana Sánchez Gijón», decía yo, insinuante; «al día de hoy, Judith Mascó y yo no mantenemos contacto»; o a veces, con más atrevimiento: «Por favor, no me preguntéis más sobre mi amistad con Brooke Shields». Revistiéndome de dignidad y de discreción daba a entender que un sentido quizá anticuado de la caballerosidad me retraía de hablar de estas cuestiones privadas. Seductor y caballero a un tiempo gracias a un sobrio desmentido.

Ahora considero mi deber salir al paso del insistente rumor que me hace miembro del nuevo Gobierno. Aunque me llamen loco, no aceptaré ser ministro. Y os diré la razón: estoy escribiendo un libro.

Imagino la expresión de extrañeza dibujada en el rostro del lector. «¿A quién le importa tu libro?», se preguntará estupefacto. En comparación con el poder, la notoriedad, la influencia, las ventajas tangibles e intangibles y, si tiene uno ese capricho, la capacidad de servicio público que van aparejados al cargo de ministro del reino de España, la publicación de un libro más en la ya inflacionaria producción editorial de este país parece una tontada. Como alguien afirmó, en España la gente no tiene tiempo para leer libros porque cada uno está demasiado ocupado escribiendo el suyo. Miles de volúmenes dormitando en los anaqueles de las librerías esperan ser comprados por algún lector

ocioso y, en contraste, nada hay más codiciado en el mundo que un asiento en el Consejo de Ministros, por el que rivalizan a cuchillo legiones de candidatos. ¿Y tú, infeliz, piensas en añadir otro título más al ISBN?

La literatura es importante porque expresa valores de más *altura*, como la belleza, el sentimiento o la comprensión del mundo. Pero los valores de altura deben subordinarse, nos dicen, a los de más *peso*, como los administrados por la economía o la política. La altura ha de ceder ante el peso. La política —que, en su más noble versión, se aplica a satisfacer necesidades sociales— es, en la opinión de muchos, una ocupación grave de personas serias y la literatura un lujo que adorna nuestras vidas. Y esta percepción la confirman muchos hombres de letras. Hay ejemplos recientes de excelentes escritores que durante un tiempo asumen responsabilidades políticas; pero hay otros que, aunque escriben y publican, lo único que en realidad anhelan es un cargo y se comportan con respecto a su carrera literaria como esos actores que, por razones alimenticias, trabajan de camarero en un restaurante de Los Ángeles a la espera de su primer papel en una producción de Hollywood: a una llamada, ese literato deja la pluma tan rápido como el camarero abandona su bayeta y todo el mundo los comprende y aplaude.

Hay otra manera de contemplar las cosas. La política, sí, se orienta a satisfacer los deseos humanos, pero es la literatura la que conforma y moldea esos deseos. Todos los hombres, incluso los más rústicos, tienen una interpretación del mundo a partir de la cual comprenden y sienten la realidad. Más aún, la psicología nos ha enseñado que los hombres ni siquiera podemos percibir los objetos por los sentidos sin previamente interpretarlos: vemos, tocamos, oímos y olemos esos objetos a través del tamiz de una cultura que presta inevitablemente a los actos perceptivos un sentido de carácter simbólico. Por eso, al mirar hacia la Vía Láctea, el griego cree ver gotas de leche derramada del seno de la diosa Hera succionado por Hércules, mientras que nosotros, que hemos sustituido la cosmovisión mítica por otra científica, ya solo observamos en esa galaxia un conglomerado planetesimal de hidrógeno y helio. Libertad, igualdad, dignidad, democracia, derechos, paz, emancipación, autonomía moral, individuo: estos

conceptos, que, entre otros, estructuran los deseos de nuestra identidad moderna, tienen autoría, no han llovido del cielo. Los forjaron literatos de los últimos siglos cuyas ideas, recibidas primero en la pequeña comunidad de lectores de sus libros, fueron después divulgadas y masificadas, y acabaron cristalizando en la actual imagen del mundo, la que todos compartimos por el hecho de ser hijos de la misma cultura.

Y si los literatos del pasado son los creadores de los deseos de los hombres del presente, se sigue de ello que los literatos del presente han de asumir la tarea de configurar los deseos de las generaciones venideras. ¿Quién lo hará si no, dada la especialización profesional de las sociedades contemporáneas? La responsabilidad del intelectual de hoy es alimentar la conciencia del hombre de mañana a fin de que sienta una predisposición natural a la convivencia: su altísimo ministerio consiste en la educación sentimental del futuro. Desde esta perspectiva, el ministerio político cede su prioridad al ministerio literario. Permítaseme por un momento una inversión de todos los valores vigentes: ¿Para qué hay ingenieros? Para que los literatos podamos cruzar los puentes sin perder nuestro precioso tiempo. ¿Los científicos? Para que cuiden de nuestra salud y prolonguen los años de nuestra inestimable existencia sobre la tierra. ¿Los arquitectos? Para que nos construyan casas confortables en las que escribir nuestros importantes libros. ¿Los políticos? Para que, ocupándose de sus tareas menores, nos permitan cultivar en nuestros textos aquellos valores que, por tener más altura, acaban teniendo también más peso.

Los políticos son los actores secundarios en un gran teatro protagonizado por los hombres de letras, configuradores de la conciencia venidera. Estoy escribiendo un libro y el universo entero está en vilo y pendiente del resultado. ¿Y tú quieres que cambie mi papel protagonista por uno de reparto? Estás loco. Una vez más, desmiento rotundamente los rumores.

Posdata. Si me llamaran para servir a mi país, podría terminar mi libro en un par de semanas como máximo.

Llévese dos más por el mismo precio

32

Demonio del mediodía

Llámase «demonio del mediodía» a la crisis de personalidad que muchos varones experimentan al cumplir los cincuenta años. Les nace un deseo, que creían ya sepultado desde la mocedad, de algo nuevo, que les devuelva la ilusión por vivir. Durante demasiado tiempo, discurren, han cumplido con puntualidad y sin emoción todos los deberes profesionales y familiares que se les habían amontonado encima de los hombros, y se les hace evidente ahora que ha llegado el momento de ocuparse del deber hacia uno mismo. Quieren *sentir* la vida, que empieza a declinar, antes de que les abandone del todo. Con frecuencia, el achaque lo desencadena un nuevo o antiguo amor; otras veces, una necesidad irreprimible de cambiar de trabajo. A Alonso Quijano el demonio del mediodía le tentó con ambas cosas. «Frisaba la edad de nuestro hidalgo con los cincuenta años», registra con exactitud el primer capítulo del *Quijote*, cuando se inicia la primera salida. Atrás una existencia de hidalgo pobre y desmedrado; vengan aventuras, amores, lances y correr el mundo. La novela, en resumen, narra la *vita nuova* de un cincuentón en crisis. A esa edad, hartos de seguir el patrón social impuesto por un dictador anónimo e impersonal, queremos hacer algo distinto, original. Y ¿qué solemos hacer cuando anhelamos la originalidad? Paradójicamente, tendemos a imitar, imitamos a otros que han sido originales antes. No pensemos que es un recurso exclusivo de los individuos, también lo encontramos en la historia de la cultura. ¿Qué es el Renacimiento sino un re-nacimiento, esto es, un programa de regeneración y transmutación total de la civilización hasta entonces vigente mediante el resorte de la

imitación de los Antiguos?

El Renacimiento es una síntesis provisional entre el mundo clásico-medieval y los nuevos postulados del sujeto moderno. Conviven en el pecho renacentista dos almas: una clásica, cósmico-musical, imitativa, conservadora, y otra moderna, científica, antropológica, progresista. Durante el Renacimiento la imitación alcanza su cénit, más aún, el Renacimiento es imitación hecha época. Ahora bien, para los humanistas, el estudio y cultivo amoroso de los clásicos greco-latinos no responde a una curiosidad arqueológica o a la nostalgia de tiempos mejores, sino que sirvió para emanciparse de una Edad Media percibida como anacrónica y estéril: he aquí la imitación —la reiteración, la repetición— como motor de progreso y superación. No se trata de una imitación naturalista o realista, a la manera de novelistas y pintores positivistas del XIX, que describen empíricamente una naturaleza desencantada y huérfana de simbolismo, mera extensión caótica de materia física y social susceptible de análisis científico. Por el contrario, la imitación en sentido estricto es siempre idealista porque presupone el carácter normativo, típico y ejemplar del orden de la naturaleza, la cual es perfecta, acabada y completa antes de que el hombre la contemple o la transforme. De ahí que, en esa mentalidad, quien quiera aspirar al bien o a la belleza, no debe pretender crear algo nuevo —¿para qué, si el orbe ya está ordenado y en armonía?—, sino imitar la perfección ya redonda y cerrada del cosmos que se le ofrece al ingenio humano en todo su esplendor con solo abrir los ojos. Aristóteles dio a esta metafísica su fundamento estético al establecer la conocida distinción contenida en su *Poética* entre Poesía imitativa, que expresa el deber-ser universal y ejemplar, y la Historia, que narra lo meramente particular.

Alonso Quijano deja su casa, cambia de vestuario y de profesión, y decide imitar un ejemplo ideal de virtud y humanidad para alcanzar una perfección que habrá de elevarle por cima de la oscuridad y medianía de su existencia anterior. «Amadís fue el norte, el lucero, el sol de los valientes y enamorados caballeros, a quien debemos imitar todos aquellos que debajo de la bandera de amor y de la caballería militamos. Siendo, pues, esto ansí, como lo es, hallo yo, Sancho amigo, que el caballero andante que más le imitare está más cerca de alcanzar la perfección de la caballería». Al

referir esto a su escudero (I, XXV), Don Quijote se revela, en consecuencia, como el Gran Imitador, pero todos los lances y aventuras de la novela demuestran la profunda imposibilidad —plenamente moderna— de una tal imitación así como de la mera existencia de ese ideal en una realidad moderna desencantada. Quiere imitar pero no puede porque la realidad le contradice, y en esa impotencia el imitador se convierte en único, en individuo… inimitable. Esa imposibilidad, esa impotencia de realización del ideal, es el parto que alumbra la nueva individualidad, sin modelos y sin discípulos, simplemente existente. Ese es el sentido de la locura quijotesca, el signo de una personalidad extravagante, irrepetible, nada ejemplar y resistente a la generalización, como el propio sujeto moderno. Conviven en el hidalgo las dos almas renacentistas, la emulación clásica del dechado ideal y el embrión de la nueva autoconciencia, si bien, en la balanza, acaba pesando más este segundo platillo, como lo prueba el hecho, algunas veces notado, de que la novela sobre ese gran imitador que es Don Quijote puede leerse y disfrutarse sin necesidad de conocer el modelo que imita, las novelas de caballería, que se tornan irrelevantes y carentes de significado ante la sorprendente densidad de su copia. Cervantes, que toda su vida quiso componer una gran obra de imitación, una tragedia clásica, un poema narrativo, un idilio pastoril, universal y ejemplar con arreglo a la preceptiva aristotélica, encontró su genio cuando, prescindiendo de todo esto, escribió acerca de cómo son las cosas y no acerca de cómo deben ser y se decidió a narrar lo particular en cuanto particular. Su acierto fue hacer Poesía como Aristóteles decía que había que escribir la Historia.

Y esa doble alma renacentista ¿no es, a la postre, la de todo ser humano? Su demonio del mediodía ¿no es el nuestro? Somos, como el hidalgo, copias sin modelo, nostálgicos de una perfección que nunca tuvimos. Y en ese desajuste que es el de todos, hay algo que es exclusivo de él: esa bonhomía, ese conocimiento de que el hombre es poco pero merece dignidad pese a cuanto lo desmiente, que vivir es una locura pero no miserable, y esa misericordia realista, esa benevolencia en la experiencia, esa espada usada para la paz, ese socorro a los indefensos, ese homenaje a la belleza.

33

Manifiesto ingenuista-mundano

1. La cultura es una dama preñada y con fuertes dolores de parto. Se está gestando un cambio en los fundamentos de nuestra civilización, uno de unas dimensiones tales que habría que remontarse a la última glaciación para observar algo parecido. Todos sentimos ese cambio aunque no sepamos todavía definirlo. El embrión se está formando tentativamente en medio de grandes incertidumbres, pero el proceso es irreversible. Somos los hombres prehistóricos de una cultura de bases nuevas aún en esbozo. Nuestro privilegio será fundar la ciudad que habitarán los hombres del futuro: ya tenemos la mano sobre el arado que trazará su perímetro. Todo borbotea, todo hierve y burbujea, todo se agita a nuestro alrededor, y tanto alboroto nos llena de sordos presentimientos. Solo una emoción está a la altura de los tiempos: la alegría de la ingenuidad. Ingenuidad significa extender el brazo para palpar la tentadora objetividad del mundo, sin cuidarse demasiado de todo ese muro de prevenciones —hipercriticismo, escepticismo, relativismo, pluralismo— que la cultura contemporánea ha levantado contra un impulso tan directo; significa primar lo saludable y no lo enfermo, ponerse en el lado soleado de la vida, dar curso a lo genuino y a lo elemental sin abandonarse a unos excesos que arruinan la dicha de la espontaneidad, buscando más bien una proporción que nos dé armonía con nosotros mismos y con los demás. No sería difícil identificar los nombres de personas de nuestra gran tradición cultural —artistas, literatos, filósofos, músicos— que vagamente podríamos catalogar en el pasado de «ingenuos». En el dominio

literario, ya Schiller introdujo en el tratado *Sobre la poesía ingenua y sentimental* una diferencia categorial entre ambas formas de decir poéticamente mientras que, en el siglo XX, Thomas Mann compuso un ensayo que ponía en la casilla de los «espirituales» a Schiller y Dostoyevski y en la de los «naturales-ingenuos» a Goethe y Tolstói. Pero la ingenuidad que ahora nos convoca es mucho más que una simple tendencia antisubjetiva reconocible en todas las etapas de la cultura. Es la conmoción producida por la vastedad de esa inminencia que comienza, dejando atrás milenios de una aventura espiritual ya concluida. Hoy el hombre piensa sin autenticidad con los conceptos prestados por sus padres, los cuales se hallan más cerca del *homo antecessor* que de nosotros, los hijos. Nada del pasado se parece a lo que se está preparando. Lo nuestro es crear un origen, no volver a él. Con una peculiaridad: esta ingenuidad no es candor, inocencia o tierna simplicidad porque no ignora los peligros asociados a una tal vuelta a la objetividad de las *nourritures terrestres*, sino que los conoce de sobra y, conociéndolos, elige conscientemente arriesgarse a vivir.

2. Una ingenuidad como esta, conquistada tras duro esfuerzo y aprendizaje, conlleva el compromiso de una gozosa autolimitación. «Limitarse es extenderse», dijo Goethe un día. Henos en el *incipit* de la era de la socialización. Hemos abandonado el agro y ahora vivimos juntos en la ciudad en vibrante promiscuación, pero nuestra humanidad está todavía insuficientemente urbanizada, sin aceras ni empedrados que la hagan habitable. Ya se sabe que no es lo mismo vivir en sociedad que vivir socializados. El hombre ha de encontrar su destino *en* el mundo y *para* el mundo, no *contra* el mundo, como cuando, en la soledad de su buhardilla, el inflamado nihilista concebía cosas tremebundas; la civilizada vida en común exige de nosotros ahora la aceptación interiorizada de una cierta etiqueta. Pasemos de la buhardilla al salón. La cultura ha de conspirar positivamente en este proceso abandonando su tradicional misantropía y haciéndose apresuradamente mundana.

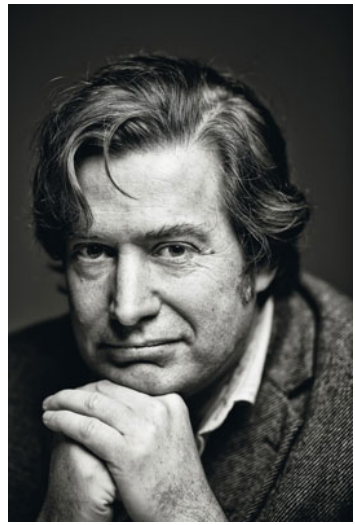
3. He dicho.

Tabla de conceptos

(cada concepto remite al número del ensayo)

Adolescencia, juventud: 1, 16, 21, 24, 27
Arte, artista: 1, 2, 3, 5, 14, 19, 20
Arte civilizatorio: 4, 5, 7, 19
Atención: 4, 26
Belleza: 14, 27
Capitalismo, mercado: 9, 22, 25
Ciencia: 14, 19, 22, 31
Civilización, convivencia, paz: 5, 6, 7, 17, 20, 22, 26, 28, 29, 31
Cosmos, mundo premoderno: 6, 10, 12, 15, 32
Crítica, autocrítica, relativismo: 17, 25, 30
Dignidad: 10, 12, 27, 32
Experiencia de la vida: 6, 16
Genio: 1, 2, 3, 9
Igualdad, democracia, masas: 9, 10, 15, 19, 29
Ley, derecho, estado: 12, 13, 18
Liberación: 5, 6, 7, 13, 18, 20
Libro: 4, 9, 24, 31
Literatura, literato, novela, vocación: 3, 7, 31
Moralidad, verdad moral: 8, 9, 11, 19
Mortalidad, finitud, contingencia: 6, 11, 14, 16, 27
Novedad: 6, 9
Placer, sexo: 23, 24
Romanticismo: 1, 2, 4, 5
Ser contemporáneo: 20, 21
Ser culto, ser sabio: 17, 22, 24
Transgresión: 5, 20

Vida privada: 12, 13, 18
Vulgaridad: 13, 21, 29
Yo moderno, subjetividad, excentricidad: 1, 5, 6, 9, 15, 28



JAVIER GOMA LANZÓN nació en Bilbao en 1965. Es doctor en Filosofía y licenciado en Filología Clásica y en Derecho. Fue el número 1 de la promoción en las oposiciones de 1993 al cuerpo de Letrados del Consejo de Estado. En 1996 empezó a trabajar en la Fundación Juan March, de la que en 2003 fue nombrado director, cargo que ocupa actualmente. Por su primer libro, *Imitación y experiencia*, obtuvo el premio Nacional de Ensayo 2004; es autor también de *Aquiles en el gineceo*, de *Ejemplaridad pública* y de *Ingenuidad aprendida*, este último editado en Galaxia Gutenberg, donde también ha dirigido el volumen colectivo *Ganarse la vida*. Escribe en periódicos, revistas y suplementos culturales. Publica regularmente artículos ensayísticos en *Babelia*, suplemento literario de *El País*, y mantiene una colaboración mensual en el programa radiofónico de informativos *24 horas* de RNE.

Notas

[1] «Ensayo de filosofía mundana», en *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 30. < <